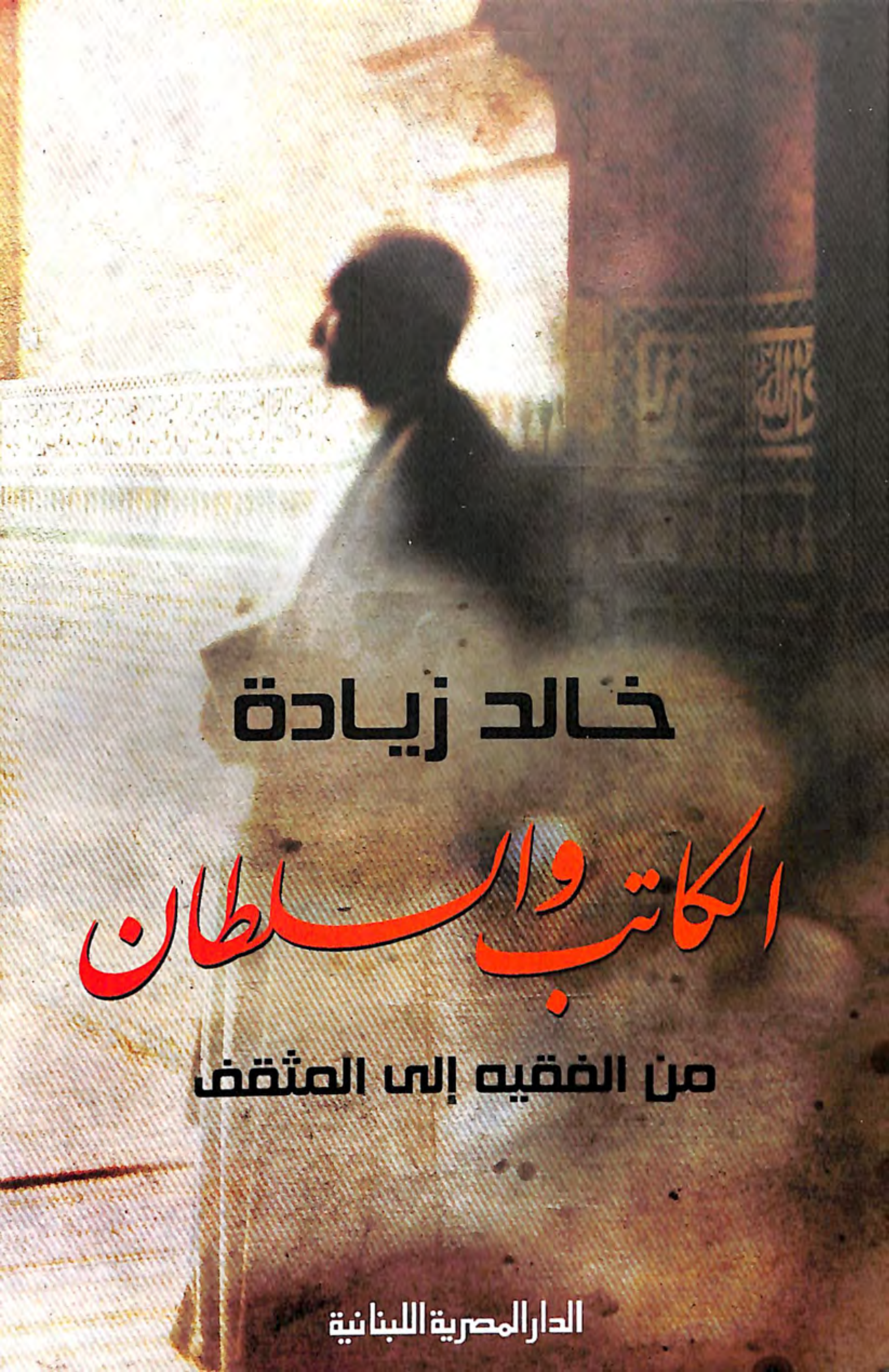

خالد زيادة
الكاتب والسلطان
من الفقيه إلى المثقف
الدار المصرية اللبنانية



من الفقيه إلى المثقف

زيادة، خالد.

الكاتبُ والسُّلطان: من الفقيه إلى المثقف/ خالد زيادة. ـ ط1ـ

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2013.

312 ص؛ 21 سم.

تدمك: 1 - 834 - 427 - 977 - 978

1- الفقهاء

2- سلاطين الدولة العثمانية

أ - العنوان. 922.58

رقم الإيداع: 14642 / 2013

©

الدار المصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة.

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + ص.ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www.almasriah.com

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى للدار المصرية اللبنانية

رمضان 1434هـ - يوليو 2013م

جميع الحقوق محفوظة للدار المصرية اللبنانية، ولا يجوز، بأي صورة من الصور، التوصيل، المباشر أو غير المباشر، الكلي أو الجزئي، لأي مما ورد في هذا المصنف، أو نسخه، أو تصويره، أو ترجمته أو تحويره أو الاقتباس منه، أو تحويله رقميًا أو تخزينه أو استرجاعه أو إتاحته عبر شبكة الإنترنت، إلا بإذن كتابي مسبق من الدار.

خالد زيادة

الكاتب والسلطان

من الفقيه إلى المثقف

الدار المصرية اللبنانية

المحتويات

تصدير

أعـادت التطـورات التي تشـهدها الـدول العربية منذ بداية عـام 2011، النقـاش حـول دور المثقف في الأحـداث والتغيرات، وفي المشـاركة في رسـم التطـورات المتعلقة بصياغة الدسـاتير والانخراط فـي النقاش حول الدولـة الدينيـة والدولـة المدنيـة. كمـا أبـرزت الأحـداث دور الأحـزاب والجمعيات ذات الخلفية الإسـلامية ورموزها مـن الدعاة الذين اضطلعوا بفعل التغيرات العاصفة بمسئوليات الحكم وتسلم زمام السلطة.

هـذه التطورات والتغيرات التي يشـهدها العالم العربي لـم تولد فجأة، كذلـك فإن أدوار رجل الدين والداعيـة والكاتب والمثقف ذات جذور في تاريخنا الاجتماعي والثقافي.

يتناول هذا الكتاب علاقة أجهزة الفقهاء وكتّاب الديوان بالسلطة، وهي علاقة ترتكز إلى أسس راسخة في التاريخ، إلا أنها تتفاوت بتبدل الظروف السياسية وتغير الدول في تاريخنا المعاصر الذي شهد انعطافات حاسمة.

وقد اقتنعت بتشـجيع من العديد من الأصدقاء بضرورة إعادة نشـر هذا الكتاب الذي يتضمن تفسـيرات لعلاقة المثقف بالسلطة تستجيب للوقائع التي يشهدها عالمنا العربي الراهن.

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى في بيروت عام 1991، تحت عنوان «كاتب السلطان، حرفة الفقهاء والمثقفين». وقد ارتأيت مع الناشر الأستاذ محمد رشاد أن ندخل تعديلًا طفيفًا على العنوان. كما وجدت من المناسب أن أضع مقدمة جديدة تدخل القارئ في الأسـئلة الرئيسية التي حاولت في هذا الكتاب الاجابة عليها.

القاهرة في 9/ 3/ 3102

تقديـم

ينطلق هذا الكتاب من سؤالين: يتعلق الأول بالموقع الذي كانت تشغله الأجهزة الفقهية في الدولة السلطانية، أما الثاني فيأتي من فضاء مختلف، ويتعلق ببروز شخصية اجتماعية جديدة متمثلة بالمثقف.

من المعلوم أن الأجهزة الفقهية كان منوطًا بها القيام بأعباء الوظائف الدينية من إمامة وخطابة وتدريس وصولًا إلى تولي القضاء. وكانت تملك حيزًا من الاستقلال الذاتي في تسيير شئونها. إلا أن هذه العلاقة كانت عرضة للتبدل مع الانعطافات والانقلابات وتغير الدول. وهذا ما حاولنا رصده خلال فترات من التاريخ في الحقبات الأخيرة. وذلك من خلال المؤلفات التاريخية المعروفة وكذلك من خلال المصادر غير الشائعة كالسجلات الشرعية وتراجم الأعيان.

أما السؤال المتعلق ببروز المثقف فيبدو أكثر تعقيدًا. فقد درجت الدراسات التي تناولت الموضوع على استعادة التجربة الفرنسية من إميل

زولا وصولًا إلى جان بول سارتر، أو بالعودة إلى الأدبيات الماركسية وخصوصًا لدى الإيطالي أنطونيو غرامشي. كان لهذه الدراسات أن توضح لنا مسار المثقف اللاتيني أكثر من التعرف إلى شخصية المثقف العربي. فضلًا عن كونها قدمت صورة يظهر فيها المثقف مستقلًا ومعارضًا للسلطة مسترجعًا فكر الأنوار في القرن الثامن عشر المعادي للاستبداد والكنيسة. والواقع أن التجربة الفرنسية لا تختصر لنا تنوع شخصية المثقف في التجربة الأوروبية، يكفي أن نعود إلى التجربة الألمانية منذ نهاية القرن الثامن عشر والدور الذي لعبه المفكرون في بلورة الهوية الوطنية وفي بناء الدولة.

لقد اقتنعت بأن ولادة المثقف في البيئة العربية ترتبط بتجربة التحديث في عصر النهضة والتنظيمات. وأن وظيفته لا يمكن فهمها إلا على ضوء الوظائف التي شغلها من قبل الفقهاء وكتاب الدواوين. مع التأكيد على ضرورة التمييز بين الوظيفة التي يضطلع بها الفرد أو المؤسسة وبين الدور الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي يتبدل تبعًا لتبدل الظروف وتغير الأسئلة من حقبة إلى أخرى.

لقد تأثرت الأجهزة العلمية والقلمية (كتاب الدواوين) بتوترات السلطة. وتسمح لنا قراءة التجارب العربية في مصر وبلاد الشام خصوصًا، بتفحص الحقبات التي صعد فيها دور العلماء، مع بداية حكم المماليك، وانخفاض هذا الدور مع الدخول تحت السيطرة العثمانية. كما يمكننا أن نلحظ توسعًا لدور العلماء في المراحل التي خضعت فيها الولايات العربية لتسلط حكام العسكر في القرن الثامن عشر.

إن المرحلة التي بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر والتي شهدت محاولات التحديث وفق النمط الأوروبي، مع ما رافق ذلك من تراجع دور المؤسسة الدينية وتفكك وظيفة كاتب الديوان، ستشهد بروز شخصية المتنور النهضوي، الذي ورث مهنة الكاتب وانتزع أجزاء من وظيفة الفقيه (التعليم والقضاء) في نفس الوقت الذي أراد فيه ان يكون رائدًا في بلورة مفهوم الدولة والوطن.

ندخل اليوم في العالم العربي مرحلة جديدة من التحولات التي ستستغرق سنوات عديدة. نشهد فيها مجابهة بين المثقف الذي يحمل أفكار التحديث ويدافع عن الدولة وبين من يعتبر أنه يملك الفهم الصحيح لتعاليم الدين، مجابهة لم نشهدها على هذا النحو الصريح من قبل، ومع ذلك فإن قراءة التجربة التاريخية تتيح لنا أن نفهم على نحو أفضل الجذور التاريخية لما نشهده راهنًا، وما سنشهده في المستقبل القريب.

مدخل

-1-

ابتكـر الكتّـاب الأتراك فـي مصر وبلاد الشـام خطًّا خاصًّـا بعملهم في الدواوين، لتدوين المعلومات في الدفاتر، عُرف باسم «خط القيرمة»، لأنه كثيـر الزوايا والثنايا، ويمكـن أن تكتب به معلومات كثيرة في حيّز ضيق(1). ولـم يكن هدف هذا الخط حفظ سرية الدفاتر والسجلات فقط، وإنما هدف إلى حفظ سرية مهنة الكتّاب أيضًا. وكان كتّاب الديوان، عادة، يستخدمون خطوطًا خاصـة بهم في تقليـد يعود إلـى بدايات الدولة في الإسـلام، مما أحاط عملهم بالشبهة:

> «إن الكاتـب هو قبل كل شـيء مزور يستعمل الكتابـات التي لا يمكن لغيـره أن يفـك رموزهـا، وينتقـل مـن كتابـة إلى أخـرى، ويؤثـر على الأحداث بواسطة المكتوب وبواسطة الحيلة»(2).

---

(1) ليلى عبد اللطيف أحمد، دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام إبان العصر العثماني (مصر: مكتبة الخانجي، 1980)، ص 47.

(2) F, Zabbal. L'Ouléma, le Chrétien et le Soldat (Université de Paris III, 1984), p. 51.

وكان الجهشياري، وهو واحد من الكتّاب، لا ينفك يمتدح تنوع الكاتب، ويصفه بقوله:

«شامي الطاعة، عراقي الخط، حجازي الفقه، فارسي الكتابة»[1].

أما الجاحظ في رسالته المعبّرة: «ذم أخلاق الكتّاب»، فيرى أن الكتابة لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم[2]، ويشكك الجاحظ بأصل الصنعة فيقول:

«ما أعلم أهل صناعة أملأ لقلوب العامة منكم.. هذا وليست صناعتهم بفاشية في الكتّاب، ولا بموجودة في العوام، فأغزرهم علمًا أمهنهم، وأقربهم من الخليفة أهونهم»[3].

إن الحذر يحيط بصنعة الكاتب، كما يحيط بعلاقته بالسلطان أو الحاكم. والخطاب الذي يمليه لا يمثّله بالضرورة، والقراءة الخلفية لهذا الخطاب تكشف عن الدور غير المباشر والحاسم الذي لعبه، ليس بصفته ناصحًا للسلطان فحسب، ولكن من خلال مشاركته في مشروع السلطة، أو من خلال صياغته لهذا المشروع[4].

---

(1) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، ط2 (مصر: مكتبة البابي، 1980)، ص 35.

(2) الجاحظ، الرسائل (بيروت: دار الحداثة، 1988)، القسم الثاني ص 121.

(3) المصدر نفسه، ص 128.

(4) انظر: إحسان عباس، عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء (عمان: دار الشروق، 1988). وانظر أيضًا: رضوان السيد، «الكاتب والسلطان: دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية» مجلة الاجتهاد، العدد 1989) 4)، ص 13 - 15.

لقـد تكونت طبقة كتّـاب الديوان من أفراد غير عـرب، واحتفظت بهذه الخصوصيـة لأجيـال طويلـة. وقبـل نهايـة الدولـة الأمويـة، كان الكتّـاب يصيغون خطابا يتمايز عن الخطاب الديني؛ فمنذ سـالم كاتب ديوان هشام ابـن عبـد الملـك، وعبـد الحميد كاتب مـروان بـن محمد، وابـن المقفع، أرسيت قواعد كتابة ذات طابع فني متخصص.

في رسـالته إلى الكتّاب، يعرض عبـد الحمد على التوالي أهمية صناعة الكتابة، ودور الكاتب وخطورته في استقرار المُلك:

> «حفظكـم اللـه يا أهل الصناعـة، بكم ينتظـم المُلك وتسـتقيم للملوك أمورهـم، وبتدبيركم وسياسـتكم يصلح الله سـلطانهم ويجتمع فيئهم وتعمر بلادهم. ولا يستغنى عنكم منهم أحد، ولا يوجد كافٍ إلا منكم، فموقعكم منهم موقع أسماعهم التي بها يسمعون»[1].

يمهـد هذا النـص لدور خطير فـي الآلية التي يسـير عليهـا المُلك، مما يسـتدعي مجموعة من الخبرات والمعارف؛ ففي الرسالة ذاتها، يحدد عبد الحميد نوع إعداد الكاتب على النحو التالي:

> «تفقهـوا فـي الدين، وابدأوا بعلم كتاب الله عزّ وجلّ، وارووا الأشـعار واعرفـوا غريبهـا ومعانيها، وأيام العـرب والعجم وأحاديثها وسـيرها، ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتّاب الخراج»[2].

هذه الرسـالة تلزم الكاتب بمعرفة واسـعة ومنوعة، وهي مع ذلك تُنتقد لسـطحيتها أيضًا. إننـا إزاء طبقة تنمو نظرًا لاطّـراد الحاجة إلى خبراتها مع

(1) انظر نص رسالة عبد الحميد، ضمن الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، ص 73 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

اتساع شبكات المُلك، مما أدى إلى الانفصال الذي وقع بين الأجهزة الديوانية الممثلة بالكتّاب من جهة، وبين الأجهزة الشرعية الممثلة بالعلماء من فقهاء ومحدثين من جهة ثانية. والرأي الذي يورده «جبّ» يبدو ملخصًا للوضع كما آل إليه مع بدايات الدولة العباسية:

> «إن نشر الكتّاب لثقافة فارسية، قد دفع العلماء إلى جانب الدراسات العربية، بحيث ارتبط الفقه وعلم الحديث بالدراسات اللغوية مما كرس استقلال العلماء من جهة، وكرس الانقسام بين النظام السياسي والنظام الديني»[1].

يتعلق الأمر بجهازين: أحدهما إداري يضم الكتّاب، وشرعي يضم العلماء، كما يتعلق بنظامين معرفيين. وقد استشرى الصراع بينهما، كما نلحظ في رسالة الجاحظ، الذي لم يكن فقيهًا أو محدثًا، إلا أنه انتمى بحق إلى الدراسات الأدبية واللغوية العربية. وهو ينعي على الكتّاب كونهم تابعين، وجهلهم للقرآن والتفسير والسنن، وتفضيلهم معرفة أخبار ملوك الفرس على معرفة الشريعة. يضعنا نقد الجاحظ في خضم الحجج المتباينة التي يستند إليها كل من الكتّاب والعلماء. فهو يضع نقدًا لتكوّن هذه الطبقة يعاكس فيه ما نجده لدى عبد الحميد، أو ما نجده لدى «الجهشياري» في كتاب: «الوزراء والكتاب» أو لدى «الصابي» في رسائله.

---

(1) هاملتون جبّ، دراسات في حضارة الإسلام، ط2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1974)، ص 15.

-2-

تقـدم المؤلفـات الخاصـة بأخبـار الأعيان مـادة غزيرة لدراسـة أحوال العلماء. لكن هذه المؤلفات أو المصنفات لم تبرز إلا في وقت متأخر نسبيًا، في القرن السادس الهجري، حتى استقر التقليد الذي يُفرد للعلماء نوعًا من الأدب الخاص بأخبارهم. في وقت تبدو فيه الأجهزة قد استقرت واحتلت وظائفهـا. إن التعـرّف إلى أوضـاع وأحوال العلماء مـن محدثين وفقهاء لا يتطابـق تمامًـا مع أغراض هذا النـوع الأدبي، فمصنفو هـذه الأعمال كانوا يعتقـدون أنهـم يقومـون بمهمة مزدوجة، دينيـة وتاريخية فـي الوقت ذاته، فلـدى ابـن خلكان كما لدى الغزّي أو المـرادي، يعتقد المصنف أنه يكتب التاريخ، وأن التاريخ الذي يسـتحق التسجيل هو الخاص بأخبار تلك الفئة من الرجال الذين يحفظون الشريعة ويعملون بها.

إن جذور هذا النوع الأدبي تمتد إلى مراحل مبكرة من التدوين العربي، نجدهـا في القـرن الثاني الهجري لدى النسـابة أو الأدباء، وبشـكل خاص لـدى المحدثيـن. وفي مرحلة متأخـرة يلخص المرادي الغـرض من كتابة أخبار الأعيان والمنهج الذي يجدر اعتماده:

> «إن علـم التاريخ والأخبار ونقل المناقب وحفظ الآثار، أمر مهم عظيم وشـيء خطره جسـيم، طالما صرف فيه المحدثون أوقاتهم.. وقد ألف فيـه الكبار مـن المؤلفات العديمـة المثيل، لأن العمدة فـي نقل أصول الدين على الجرح والتعديل»[1].

(1) محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (بغداد: مكتبة المثنى)، ص 3.

لا شيء أشد اختصارًا من هذا التعريف الذي يعتبر أن كتابة أخبار العلماء، هي في الحصيلة دمج بين كتابة التاريخ وأصول الدين ومنهج المحدثين في الرواية والإسناد.

يبدو كتاب «وفيات الأعيان» نموذجًا لهذا النوع الذي نحن بصدده. كما أن هذا الكتاب يمثل انطلاقًا لموضوعنا. إن صراع الكتّاب والعلماء لا ينعكس في عمل ابن خلكان، بل نلمس توسعًا لدور العلماء. إن المؤلف الذي كان عالمًا وقاضيًا لابد أن ينحاز إلى الجماعة التي ينتمي إليها، ويجدر أن نأخذ بالاعتبار هنا كونه رتب وفياته في القاهرة، في السنوات الأولى لدولة المماليك[1]. فإذا كان دور الكتّاب يحتجب في النص، فهل يحتجب في الواقع ذاته؟ وهل كان لدور العلماء أن يطغى على وظيفتهم؟

أرسيت منذ ذلك الوقت أسس هذا النوع الأدبي التاريخي، واستقر التقليد الذي يتناول أخبار العلماء تبعًا لكل قرن هجري. كما أن هذا التقليد الذي انطلق من مصر القاهرة، انتقل إلى دمشق في القرن العاشر الهجري. وكتابة أخبار العلماء بحسب القرون الهجرية لا يلغي أعمالًا أخرى، وخصوصًا تسجيل أخبار علماء حاضرة أو مدينة. وقد دمج المؤرخون المصريون الوقائع بالتراجم، كما فعل ابن إياس الذي سجل في نهاية أحداث كل سنة وفيات الأعيان للسنة ذاتها. وتواصلت في مصر تقاليد كتابة الوقائع تبعًا للسنين عند الإسحاقي وأحمد عبد الغني والجبرتي. ونجد في تواريخ هؤلاء إبرازًا لأخبار العلماء ملحقةً بمواقعها من السنوات. والواقع

(1) سنة 654هـ/ 1256م. انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه إحسان عباس (بيروت: دار صادر)، مجلد أول ص21.

أن الجبرتي يلحظ في مؤلفه ثنائية بين التراجم والأخبار، أي بين الرجال والوقائع، بينما نجد في المقابل أن المصنفين في دمشق وبلاد الشام قد قدموا أخبار الأعيان على الوقائع، إلى درجة تختلّ فيها الوقائع وتفقد روابطها وتتلاشى خلف تراجم الأعيان والعلماء.

تحتشد في هذا النوع من التصنيف تراجم شخصيات منوعة، إلا أن الغلبة هي للعلماء في جميع الأحوال وفي جميع المصنفات. ويعتذر الغزّي لذكره أحد أمراء الجند بأن مقتضيات كتابة التاريخ هي التي حتمت ذكره:

«والعذر في ذكره في هذا التاريخ أنه أعيا أهل الشام»[1].

إلا أن الغزي يبقى أمينًا لغرضه وهو:

«أن الله قد اختصّ كل عصر بمقربين من الأعيان والأئمة، بحيث إن الأزمنة تنقضي فلا يبقى من آثارها سوى أخبار هذه الطائفة»[2].

ومن هنا، فإن الغزي وسواه من مصنفي تراجم العلماء والأعيان كالمحبي والمرادي، يتناول بالذكر كل من كانت له صلة بعلم، وكل من تولى وظيفة دينية من الخطيب إلى الإمام إلى المدرس إلى الواعظ إلى المؤذّن، وحتى القومة والخدمة في المساجد، مما يتيح في المجال أمام إعادة تركيب هذه الأجهزة الدينية. وبطبيعة الحال، فإن إعادة تركيب الجهاز الديني ترتبط بتحديد الوظيفة التي يؤديها.

(1) نجم الدين الغزّي، لطف السمر وقطف الثمر، تحقيق محمود الشيخ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1981)، المجلد الثاني ص 612.

(2) نجم الدين الغزّي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة. حققه جبرائيل جبور. ط2 (بيروت دار الآفاق الجديدة، 1979). الجزء الأول، ص 3.

-3-

في العودة إلى رسالة عبد الحميد الكاتب إلى أبناء صنعته، نلحظ، من جهة، ازدواجًا في الخطاب الذي يلحّ على ضرورة تفاني الكاتب في إعداد نفسه، عن طريق اكتسابه لكل ما يلزمه في سبيل أداء وظيفته على أكمل وجه، لكن من جهة ثانية، فإن عبد الحميد يرسم دورًا للكاتب يقع في صلب مهمات السلطة والملك. بالمقابل، فإن مصنفات تراجم العلماء جاءت في إطار الإشكالية ذاتها. إذ إن إعداد العالم في فرع من فروع العلم يهدف إلى إتقانه لوظيفته، باعتباره فقيهًا أو محدثًا أو مفسرًا أو غير ذلك، إلا أن العالم يواجه دورًا يتجاوز اختصاصه ويضعه في وسط جمهور العامة، على مقربة من الحكام أو بعيدًا عنهم.

يجدر في هذا السياق أن نضع خطًا فاصلًا بين الوظيفة والدور. يتعلق الأمر بتجمّع يغلب عليه التخصص في فن أو علم، ويقوم بأداء وظيفته تبعًا لتخصصه المهني. إن المعطيات اللاحقة تتيح لنا رصد هذه اللحمة الحرفية التي تجمع الكتّاب في صنعة الدواوين، كما تتيح لنا أن نرصد، بالمقابل، رابطة مماثلة تجمع العلماء في نوع من الحرفة وخصوصًا لدى أهل الفقه.

الطابع الحرفي، إذًا، قد غلب على كل من العلماء والكتّاب، والتزم كل طرف حدود وظيفته وصنعته. أما الأدوار فبقيت مرهونة بالانعطافات الحاسمة وتبدّل الدول وتغيّر العهود.

نماذج من خط القيرمة. المصدر: دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام.

نموذج باللغة التركية. المصدر: سجلات محكمة طرابلس الشرعية.

نموذج باللغة العربية. المصدر: سجلات محكمة طرابلس الشرعية.

الفصل الأول

أليسق العثماني

-1-

تقـدّم مجموعة من الوقائـع العائدة إلى سـنتي 922 و923هـ، فكرة عن أوضاع العلماء في مرحلة الانتقال من الدولة المملوكية إلى الدولة العثمانية. فالشـيخ أحمد الصعيدي كان مقبول الشفاعة في الدولتين، مسموع الكلمة عنـد ملك الأمـراء فمن دونـه، وكان إذا دخل على نائب مصـر، انتصب له قائمًـا وانفـرد به وقضى حوائجه وقبل شـفاعته واعتبر كلامـه[1]. يقدم هذا الملخـص الانطباع الكافي حول العلمـاء الذين حافظوا على نفوذهم رغم تبدل الدول. ونجد مثالًا مشابهًا في ترجمة محمد بن ظهيرة:

> «سـجنه السـلطان الغوري وأطلقه طومان باي، ثم لما وصل السـلطان سـليم خـان إلى مصر جاء إليـه القاضي صلاح الديـن محمد بن ظهيرة فأكرمه وعظمه وخلع عليه وجهزه إلى مكة»[2].

---

(1) نجم الدين الغزّي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، حققه جبرائيل جبور، ط2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، جزء أول، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ج ا، ص 29.

وهكذا شأن ابن جمعة الفيومي:

«دخل دمشق مرتين، الأولى بصحبة قايتباي والثانية قاصدًا السلطان ابن عثمان»[1].

والواقع أن العلماء لم يقفوا إلى جانب المماليك في حربهم ضد العثمانيين، بل على العكس من ذلك، فقد استقبلوا ولو بشكل سلبي المنتصر. ومن جهته، فإن السلطان العثماني سليمًا سعى للحصول على تأييد العلماء ووجهاء المدن[2]. وقد وزّع لهذا الغرض مالًا كثيرًا على جميع أئمة الجوامع والمساجد والمدرسين والخطباء وغيرهم من العلماء[3].

وبخصوص انتقال السيطرة من المماليك إلى العثمانيين، فإن مصدرين يشكلان شهادتين على الأحداث في كل من دمشق والقاهرة، الأول: «مفاكهة الخلان» لابن طولون، والثاني «بدائع الزهور في وقائع الدهور» لابن إياس. فقد شهد المؤرخان اللذان ينتميان إلى جماعة العلماء، انتصارات السلطان سليم في بلاد الشام ومصر؛ وسجلوا التحولات التي طرأت في السنوات الأولى من الحكم العثماني. ومما لا شك فيه، فإن تولية السلطان سليم للجركسيين جان بردي الغزالي في الشام، وملك الأمراء خاير بيك في مصر، قد أوحت بأن تبدلًا جذريًا لم يحصل، ومع ذلك، فإن الإجراءات الجديدة التي اتخذها العثمانيون سرعان ما شقت

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 306.

(2) لابيدوس، مدن الشام في العصر المملوكي، ترجمة سهيل زكار (دمشق: دار حسان، 1985)، ص 208.

(3) محمد بن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، 1964)، ج2، ص 30.

طريقها، وبشكل خاص بعد سنة 927هـ / 1520م، حين تولى سليمان القانوني عرش الدولة العثمانية.

ويمكن أن نتبين مقدار القلق الذي ساور جماعة العلماء منذ الأيام الأولى لإقامة السلطان سليم في دمشق، والمسألة التي أثارت الاضطراب لدى العلماء والعامة على السواء عُرفت بما يسمى: «أليسق العثماني». وقد جهد ابن طولون ومن ثم ابن إياس، وفي مرحلة لاحقة نجم الدين الغزّي، في تفسير ما ينطوي عليه هذا أليسق[1]. وقد اعتبر الأمر في البداية على أنه نوع من الأجر يُدفع للقاضي على المستند:

«وهم ماشون على أليسق وهو على كل مستند خمسة وعشرون درهمًا»[2].

واستخدمه ابن طولون بمعنى الضريبة:

«وقيل هذا يسق العثمانية في بلادهم، على كل شخص في كل عام»[3].

---

(1) حول معنى أليسق، انظر ما يلي:

(Turc يسق defence, Prohibition) Du Mongol ياساق Synonyme de ياسا Loi, regle)يسق عثماني Droit qu'on levait au Caire à L'occasion des mariages et des divorces, R. DOZY, Supplément aux dictionnaires arabes (Leyde = E.J.BRILL, 1881), tome seconde, p. 860.

يا ساق: Prohibited, Unlawful, To forbid. J, REDHOUSE, Turkish and English Lexicon, New edition (librairie du liban, 1974), p. 2185.

يسق   يَسَاق   و ياساق ياسا ويسق عثماني ياساق

(2) ابن طولون، مفاكهة الخلان، جزء 2، ص 41.

(3) المصدر نفسه، جزء 2، ص 77.

وبشكل خاص، فإن أليسق هو المبلغ الذي يُدفع عند عقد النكاح:

«في زواج البكر ستة، وفي زواج الثيب أربعة، ومن لا يثبت لا يسق عليه»[1].

كما وردت الكلمة إياها بمعنى التقليد:

«ظنًا منه أن ذلك من يسق الجراكسة، وإنما هو من يسق الأكراد»[2].

وهنا يُنسب إلى غير جنس الروم، أي الأتراك العثمانيين.

ويستخدم ابن إياس كلمة يسق بمعنى العادة:

«وقرئ عليهم مرسوم الخندكار - أي السلطان - وذلك على طريقة اليسق العثماني»[3].

إلا أن ابن إياس يستخدم مفردة بديلة ليشير إلى المعنى ذاته:

«امشوا على القانون العثماني في قص اللحاء»[4].

ونجد لدى الغزّي توضيحًا لمعنى وأصل أليسق:

«كان في الصدر الأول رزق القاضي من بيت المال، ولم يكن هذا أليسق بالكلية. ثم بعد سنين يقال إن رجلًا أشار على بعض القضاة بأن يُعطى القاضي من الأخصام؛ قال أربعة دراهم فسُمع قوله وصار يؤخذ

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 84.

(2) المصدر نفسه، جزء2، ص 89.

(3) محمد بن أحمد بن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور (الهيئة المصرية العامة، 1984)، جزء 5، ص 353.

(4) المصدر نفسه، جزء 5، ص 428.

منهـم، فلمـا أخـذ قطع عنه ما كان قـد رُتب له من بيت المال، واسـتمر الأمر على هذه الحال»[1].

والأمر الملفت للانتباه هنا، هو أن هذا أليسق ليس مستنبطًا من الأحكام الشرعية على نحو ما يفصّل الغزّي أيضًا، فقد سُئل:

«القاضـي أحمد بن يوسـف الحنفي (العثماني) أيام توليته بدمشـق عن حـلّ أليسـق بمعنى المحصـول وقت الأحكام الشـرعية، مسـتنبطة من الكتاب والسـنة والإجماع والقياس، وأنتم تأخذون هذا أليسـق من أي هذه الأربعة، فسـكت ثم قال لا والله وإنما هو تبعًا للموالي (أي علماء الأتراك)، فقلت له الجهل ليس بقدوة»[2].

وهكذا، وحسـب الغزّي، فإن أليسـق ليس من الشـريعة بشـيء، بل هو جهل بها، ومن عادات علماء الأتراك التي لا يعرفها ولا يقرّها علماء الشام ومصـر. ومن هنا موقفهم السـلبي مـن فرضه؛ فالقاضي محمـد بن محمد المولـى الرومي: اجتمعت فيـه الخصال المحمودة، ولـم ينكر عليه سـوى تناول أليسق يعني المحصول[3].

واعتُبـر العمل بأليسـق بمثابة فتنـة حصلت في الدين: لمـا دخلت هذه الدولة العثمانية، وضربت المكس على الأحكام الشـرعية حتى على فروج النسـاء. وحسـب الغزّي، فإن علي بن محمد المقدسـي الشـيخ الإمام كان يقول:

(1) الغزّي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، جزء 3، ص 63.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 166.

(3) المصدر نفسه، جزء 3، ص 12.

«أي فتنة أعظم من ذلك، وقد لحقه القهر على دين الإسلام وتغيير الأحكام»[1].

ثمة إذًا موقف رافض من جانب علماء الشام ومصر تجاه فرض أليسق، باعتباره مخالفًا للشريعة. وحين يطلب ملك الأمراء خاير بيك من العلماء الخضوع لليسق العثماني، يبادره شخص من طلبة العلم بالقول: هذا يسق الكفر[2]. وحين يتعلّق الأمر بالقانون العثماني، فإن ابن إياس يعلّق بالقول إنه أشأم قانون[3].

استقر الأمر على اعتبار أليسق، بالدرجة الأولى، بمثابة المحصول أو المبلغ الذي يتقاضاه القاضي عند الأحكام، وهو إجراء ليس له سند شرعي حسب علماء القرن السادس عشر. وقد عكس الأمر اختلافًا مذهبيًا بين أتباع المذهب الشافعي من جهة، وهو المذهب الأكثر انتشارًا بين علماء مصر والشام، وبين علماء المذهب الحنفي من جهة ثانية، وهو المذهب الرسمي الذي تلتزمه الدولة العثمانية. إلا أن أليسق عنى أيضًا كل الطرائق التي أدخلها العثمانيون، والتي عُرفت باسم «القانون»، الذي يضم القواعد والترتيبات التي لا تستند إلى أساس شرعي. وكان فرض أليسق ينبئ بتحول لمسه العلماء، ويختص مباشرة بأوضاعهم وامتيازاتهم وطبيعة المهمات الموكلة إليهم.

جاءت الترتيبات العثمانية سريعًا لتؤكد توجّس العلماء وخشيتهم. وقد قضى الترتيب الأول بتقليص عدد أفراد الجهاز الشرعي، فحُصر عدد

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 193.

(2) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، جزء 5، ص 427.

(3) المصدر نفسه، جزء 5، ص 493.

شـهود مدينة دمشـق بثمانية[1]. وخفض من مؤذني الجامع الأموي حوالي الثلاثيـن[2]. ووضع الحكام أيديهم علـى الأوقاف، وقصدوا من ذلك أذى الناس حسب ابن طولون[3].

وأبطـل العثمانيـون العمل بنظام القضاة على المذاهـب الأربعة، فعيّنوا من طرفهم في دمشـق القاضي علي بن الفنـاري الحنفي، وعيّن له نوابًا من قضاة المذاهب الأخرى[4]. وعلى هذا النحو، تقدم الأحناف على الشوافع وسـائر أتبـاع المذاهـب. وكادت الفتنـة تقـع فـي الجامـع الأموي بسـبب الخـلاف بين الأروام، أي الأتراك، الذين هـم على المذهب الحنفي عادة، وبعض الشافعية[5]. وتبعًا لذلك، فإن بعض التقاليد التي درج عليها العلماء في مصر وبلاد الشـام، أخذت تتبدل بسـبب تقدم الأحناف على الشـوافع. وقد شاع أن القاضي ولي الدين بن الفرفور قد تحول إلى المذهب الحنفي، وأنـه صلى صـلاة العيد على قاعـدة مذهب الحنفية من سـرعة الهبوط في القومة في الركوع والقومة في السجود. وقد وصلت أخبار القاضي الشهير ابن الفرفور إلى القاهرة. إلا أن انتقاله إلى مذهب الحنفية بقي غير مؤكد[6]. والواقع أنه عاش محنة بسـبب فراره من دمشـق وسُـجن حتى وفاته. إلا أن بعض حفدته من العلماء انتقلوا فعلًا إلى مذهب الحنفية، حسب ما يخبرنا

(1) ابن طولون، مفاكهة الخلان، جزء 2، ص 29.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 88.

(3) المصدر نفسه، جزء 2، ص 73.

(4) المصدر نفسه، جزء 2، ص 30 و41.

(5) المصدر نفسه، جزء 2، ص 38.

(6) المصدر نفسه، جزء 2، ص 73.

نجم الدين الغزّي الذي يترجم لهم في مصنفيه: «الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة» و«لطف السمر وقطف الثمر».

بدت القاهرة وكأنها بمنأى عمّا حدث في دمشق، فقد احتفظ قضاة القضاة على المذاهب الأربعة بمناصبهم، واستمروا في ممارسة عاداتهم التي درجوا عليها، كالصعود عند مطلع كل شهر إلى القلعة لتهنئة ملك الأمراء، بيد أن المراسم القديمة استطاعت أن تصمد في مصر - القاهرة لعدة سنوات، فقد احتفظ القضاة بالشهود والوكلاء. وفي فترة الانتقال التي امتدت سنوات تولية خاير بيك لمصر، برزت قوة جديدة إلى المسرح واكتسبت نفوذًا خاطفًا، يلاحظ ابن إياس المنعة التي حصل عليها الخليفة العباسي المتوكل:

> «فصار هو صاحب الحلّ والعقد والأمر والنهي، وكانت رسالته ماشية في القاهرة لا تُرد»[1].

وكذلك، فإن المباشرين المولجين بوظائف الإدارة احتفظوا بوظائفهم، واستعانوا بحرّاس من الجند العثماني. كان هؤلاء المباشرون يتحدرون من بيئة العلماء ويتسلمون مناصب الإدارة. ويلاحظ ابن إياس أن سنة 924هـ/ 1518م، كانت سنة مباركة على المباشرين الذين بمصر، وصاروا هم الملوك يتصرفون في المملكة بما يختارونه من الأمور، ولاسيما ما فعلوه من جهات الشرقية والغربية. فوضعوا أيديهم على رزق الناس، ثم استدرجوا إلى أخذ أموال الأوقاف، وصار ليس على يدهم يد يفعلون ما يشاءون على هذا النمط[2].

---

(1) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، جزء 5، ص 157.

(2) المصدر نفسه، جزء 5، ص 232.

إلا أن الأمـور لم تسـتمر على هذا المنوال، فكانـت الصدمة الأولى في نقل الخليفة العباسـي من القاهرة إلى اسـتانبول؛ فـكان ذلك من الحوادث المهولة، حسـب تعبير ابن إياس. وكانت الأخبار ترد من دمشق أولًا بأول: وأشـيع أن لا يحكم بالشـام غير قاضـي القضاة الحنفي كما هـي العادة في استانبول. وسرعان ما يستنتج ابن إياس: إن شوكة الشرع قد ضعفت[1].

كان ابـن إيـاس، على الرغم من الإشـارات التي يوردها، أقـل تنبهًا إلى الانعطـاف الذي أحدثه تغلّب العثمانيين علـى المماليك، من هنا محاولته إدخال الحدث في سـياق تاريخي طويل، جاعلًا من تملك السـلطان سليم لمصر مجرد انتصار عاهل على آخر:

«فالسـلطان سـليم ثالـث ملـوك الـروم (الأتـراك)، بعـد خشـقدم وتمربغا»[2].

مسـتعيدًا بذلك ذكر سـلاطين المماليك الذين هم من أصل تركي، فهل يتعلـق الأمـر بالتباس، أو أن المؤرخ ينشـد اسـتمرارية وتوصلًا؟ إن جميع الالتباسـات التي يعلوها تعاون طرف من المماليك مع العثمانيين سـتزول حين يقرر ابن إياس الواقع الذي انطوت عليه المقتلة:

«ومـن العجائـب أن مصر صارت نيابة بعد أن كان سـلطان مصر أعظم السلاطين»[3].

بعد حالة من الترقب، أخذ نفوذ العلماء في مصر ينحدر بشـكل سـريع وثابـت. ففي الوقت الـذي كان فيه قضاة القضاة يحتفظـون فيه بوظائفهم،

(1) المصدر نفسه، جزء 5، ص 244.

(2) المصدر نفسه، جزء 5، ص 151.

(3) المصدر نفسه، جزء 5، ص 206.

عيّن العثمانيون شخصًا صار يجلس على باب المدرسة الصالحية يسمونه المحضر، وحوله جماعة من الانكشارية. فكان لا يُعرض أمر من الأحكام الشرعية، حتى يُعرض عليه[1]. ويذكر لنا ابن إياس في عبارات متلاحقة في صفحات الجزء الأخير من تاريخه، كيف كان يتم إبطال العادات القديمة التي كانت تعلن ما للعلماء من نفوذ وهيبة:

> «بطُل ما كان يُعمل في يوم العيد من تلك المواكب الجليلة والمثمرات والتشاريف السنية، وبطُل ما كان يخلع في ذلك اليوم من الخلع على قضاة القضاة والأمراء والمباشرين وأرباب الوظائف قاطبة، وزال ذلك النظام العظيم في مصر كأنه لم يكن أبدًا»[2].

إن النظام الراسخ الذي درج عليه العلماء كان يشهد لحظة تصدّعه. وقبل أن يعيّن السلطان سليمان قضاة أتراكًا في مصر، كان العثمانيون قد طلبوا عبر أمير الأمراء خاير بيك، وفي مجال تنظيم الأحكام الشرعية، أن لا يزيد عدد نواب القاضي عن سبعة، وأن يختصّ كل نائب بشاهدين فقط. وقد أدرك العلماء مدى ما ترمي إليه هذه الإجراءات من وضع حدٍ لنفوذهم ويذكر ابن إياس:

> «لما سمع الناس ذلك اضطربت أحوالهم غاية الاضطراب ولاسيما نواب القضاة والشهود، وحصل لهم الضرر الشامل، وصارت المدرسة الصالحية ليس يلوح بها قاضٍ ولا شاهد ولا معمّم، بعدما كانت قلعة العلماء»[3].

---

(1) المصدر نفسه، جزء 5، ص 243.

(2) المصدر نفسه، جزء 5، ص 316.

(3) المصدر نفسه، جزء 5، ص 418.

إن ألفـاظ المؤرخ لا تدع مجالًا للشـك حـول إدراك العلماء لما آل إليه وضعهم. ولم تنفع شـكواهم إلى ملك الأمـراء خاير بيك قبل وفاته بقليل، وقد عرف هو الآخر انعدام سلطته:

«ايـش كنـت أنـا؟ الخونـدكار رسـم بهـذا، وقـال امشـوا على أليسـق العثماني»[1].

ولم يستطع العلماء تنفيذ تهديدهم بإغلاق المساجد والجوامع[2].

مـع الإجراء الـذي نصّ على تعيين القسـام، أي قاضي العسـكر، الذي أصبـح المرجع في كل الشـئون الشـرعية، تم التضييق الأخيـر على علماء مصـر، فصـار يتصـرف بالأحكام عـن المذاهـب الأربعـة، وجعل لنفسـه نوابًـا من العثمانية، وجعل لهم معاونين من قضـاة مصر، وأمر بإبطال نظام النواب والشهود في كل مصر. في الوقت نفسه، أحكم العثمانيون قبضتهم على شـئون الأوقاف وعائدات المدارس. وعنـد تعيين أول ولاة مصر من العثمانيين بدا نظام العلماء وكأنه يتهاوى، فلم يسـتقبل الوالي قضاة مصر، ولم يعدّهم من البشر. ورفض استقبال المباشرين وأحالهم على الدفتردار. وأبطـل جميع نظام القلعة الذي كانت عليه قديمًا. وحسـب ابن إياس، فإن مصر صارت لا يعرف لها نظام[3].

(1) المصدر نفسه، جزء 5، ص 427.

(2) المصدر نفسه، جزء 5، ص 428.

(3) المصدر نفسه، جزء 5، ص 226.

-2-

لـم يكن «أليسـق» بالأمـر الجديد علـى أهل مصـر أو الشـام، ويخبرنا المقريـزي المتوفـى سـنة 845هــ/ 1441م، عن أليسـق خـلال حديثه عن الأحكام، التي يقسّمها إلى قسمين: حكم الشرع وحكم السياسة، فالشريعة هـي ما شـرّع الله تعالى مـن الدين وأمر به. أما السياسـة فهـي: كلمة مغلية أصلها ياسـة، حرّفها أهل مصر وزادوا بأولها سـينًا فقالوا سياسـة.. وذلك أن جنكز خان القائم بدولة التتار في بلاد الشـرق، لما غلب الملك «أونك خان» وصارت له دولة، قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سـماه ياسـة، ومن الناس من يسميه يسق[1].

وعنـد المقريزي، فإن المماليك منذ أيام الظاهر بيبرس في بدء دولتهم، فوضـوا لقاضي القضـاة كل ما يتعلق بالأمـور الدينية مـن الصلاة والصوم والزكاة.. واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكز خان الاقتداء بحكم الياسـة. فلذلك نصبـوا الحاجب ليقضي بينهم فيمـا اختلفوا فيه من عوايدهم والأخذ على يد قواسـمهم على مقتضى ما في الياسـة[2]. ومعنى ذلك أن كلمة يسـق لم تكن معروفة فقط، بل تعني أيضًا أن المماليك كانوا يجرون أحكامهم فيما بينهم وفق قواعد الياسـة، التي لم تكن من الشـريعة بشـيء. ومع ذلك، فإن أحكام الشـرع لم تكن لتقتصر على شـئون القضاء،

---

(1) المقريـزي، كتـاب المواعـظ والاعتبـار بذكـر الخطـط والآثـار، الجـزء الثانـي، ص 220.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 221.

بل تتعداها إلى جسد الدولة من خلال تسلم رجال الدين أنفسهم لمناصب الإدارة، بما في ذلك نظارة الجيوش وكتابة الدواوين، بحيث إن حكم السياسة بالمعنى الذي قصده المقريزي، كان يسري على الطبقة العسكرية المملوكية، التي تسير شئونها الخاصة وفقًا للياسة أو أليسق.

وعلى الرغم من إقرار العلماء بانقسام الأحكام إلى سياسية وشرعية، فقد استهولوا الترتيبات العثمانية الخارجة على نطاق الشريعة. والواقع أن أسس الدولة العثمانية ليست بحال، استمرارًا للأسس التي عرفتها دولة المماليك. وحين وصلت عساكر الأتراك إلى سوريا ثم إلى مصر، كانت دولتهم قد طوت قرنين من تطورها. وخلال هذه الفترة المديدة، كانت التقاليد العثمانية في المجتمع والدولة قد ترسخت واستقرت. فالقبائل التركية التي نمت في ثغور الأناضول انطبعت بثلاثة مؤثرات كبرى: سلجوقية وإسلامية وبيزنطية[1]. وما يتوجب أن نضعه في المقام الأول هو التجربة العثمانية بحد ذاتها وفي خصوصيتها. وحسب كوبريلي، فإن البحث عن أسس المجتمع العثماني يجب أن يتم في مدن الأناضول منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. هذه المدن التي عرفت بيروقراطية مدينية تعيش من جراء خدمة الدولة، كما عرفت نمو الحرف المستقلة والمنظّمة والتي كانت على صلات وثيقة بطرق التصوف[2]، الأمر الذي لم يعترف به مجتمع المماليك الذي عارض علماؤه قيام

(1) S. Shaw, Histoire de L'empire Ottoman et de la Turquie (Paris Hawarth, 1983), Tome 1.

(2) محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ترجمة أحمد السيعد سليمان (دار الكتاب العربي)، ص 109 – 111.

التنظيمات والتجمعات الحرفية[1]، هذه المنظمات التي نمت في مدن الأناضول حصلت على اعتراف الدولة بها كهيئات مستقلة ومُنحت حقوقًا وامتيازات.

وقد تمت المحاولة الأولى لتقنين الأعراف والمؤثرات التي اكتسبها المجتمع والدولة العثمانيين، في النصف الثاني من القرن الخامس عشر زمن السلطان محمد الفاتح (ت 1486م)، وشملت القوانين مسائل تتعلق بالرعايا والإدارة والاقتصاد[2]. وشمل التقنين مؤسسات التعليم والقضاء وجهاز العلماء. وبذلك، فإن جميع العادات والأعراف التي عرفتها الدولة جمعت ونظمت في قوانين، وهو أمر لم يحصل في أي دولة إسلامية من قبل. وإحداث القوانين من جانب العثمانيين قد انعكس على طريقة التعامل مع الشريعة ذاتها، مما يفسّر اعتماد مذهب فقهي واحد هو الحنفي واعتباره مصدر التشريع.

وفي الوقت الذي بلغت فيه الدولة العثمانية قمة توسّعها وقوتها، جرت المحاولة الأوسع لتنظيم المؤسسات الاجتماعية والإدارية والاقتصادية تبعًا لقوانين صارمة. تمّ ذلك في عهد سليمان القانوني (1520 - 1566)، أي في فترة لاحقة للسيطرة العثمانية على بلاد الشام ومصر. وقد حددت هذه القوانين أجهزة الدولة العليا، التي ارتسمت واقعيًا من قبل. وقد توزّعت أجهزة الدولة في ثلاث مؤسسات: السيفية أي جهاز العسكر، والقلمية وهو الجهاز الإداري والمالي، والعلمية وهي المؤسسة التي تضم رجال الدين والقضاة وتشرف على شئون التدريس[3].

(1) لابيدوس، مدن الشام، ص 168.
(2) Shaw, Histoire de L'Empire Ottoman et de la Turquie. p. 37.
(3) المصدر نفسه، ص 200.

من هنا، فإن ما بدا لابن إياس أنه تخريب لنظام مصر، كان يعني إحلال نظـام مكان نظام آخر. ويمكن أن نتسـاءل من جهتنا، عن ذلك النظام الذي كان العلماء يراقبون تصدّعه ويخشـون زوالـه. في العودة إلى الأدبيات في وسـط عصر المماليك، نعثر على نصوص عديدة تعظّم شأن العلماء؛ ومن ذلك ما تجده لدى محمد الأسدي في كتابه «التيسير والاعتبار».

> «إن العلمـاء الأعـلام هم أحـق بالامتثال لمـا به الأمر عن الله سـبحانه وتعالـى.. والمقصود من العلماء والعظماء وأئمة الدين وأركان الدولة الشـريفة عمل المصالح المتعلقة بالإسـلام والمسـلمين والقيام بالحق ونصرة المظلوم ورد لهفة الملهوف وتحرير الأمور والتبصر في القضايا والأحكام. والنظر التام في الأسباب الموجبة لعمارة البلاد»[1].

ونجـد أيضًا فـي مطلع كتاب: «إغاثة الأمة بكشـف الغمـة» للمقريزي، تقريظًا لأولئك الذين:

> «أنعـم عليهـم فأوقفهم على ما خفـي من بديع صنعتـه. ووفقهم لاتباع مـا درس من شـريعته، وآتاهم بيانًـا وحكمًا، وألهمهم معـارف وعلمًا، وأيدهم في أقوالهم وسدّد في أفعالهم. حتى يبينوا للناس أسباب ما نزل من المحن. وعرّفهم كيف الخلاص مما حلّ بهم من جليل الفتن»[2].

والمقريـزي فـي كتابه هـذا، وهو فقيه ومحـدّث، يتجـاوز وظيفة الفقيه ويتصدى لتفسـير ما توالى على مصر من مجاعات ومحن، ويرسم للعلماء

(1) محمد بن خليل الأسدي، التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار (مصر: دار الفكر العربي، 1967)، ص 98.

(2) المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة (بيروت: مؤسسة ناصر، 1980)، ص 39.

مهمة ودورًا في تخليص الأمة من محنها. أما عند خليل بن شاهين الظاهري في «زبدة كشف الممالك»، فإنه يرى باختصار:

«إن قضاة القضاة أعظم الأركان وقعًا وأعمها نفعًا، وعليهم مدار مصالح الأمة عقلًا وشرعًا»[1].

تعكس هذه النصوص المقام الذي احتله العلماء عامة والقضاة خاصة في قلب الدولة المملوكية، والدور المركزي الذي أنيط بهم. ولعل الأمر الذي تجدر العودة إليه أولًا هو الدور الحاسم الذي لعبه العلماء إبان قيام الدولة المملوكية.

يظهر تعاظم دور العلماء في مرحلة الاضطرابات في نهاية الدولة الأيوبية في مصر وبلاد الشام. فحين وصلت الأخبار بأن هولاكو أخذ بغداد وزحف على البلاد الشامية، سنة 657هـ/ 1258م، جمع الأتابكي قطز الأمراء للمشاورة، فأشاروا بعقد مجلس للقضاة والعلماء. كانت المبادرة في هذا المجلس للشيخ عز الدين بن عبد السلام، الذي رأى أن تسلّم السلطنة لمن يستحقها لوجوب مقاتلة المغول[2]، وفي مرحلة قصيرة سابقة، كان قد برز دور القاضي تاج الدين ابن بنت الأعز، فهو الذي أشار على شجرة الدر بأن تتزوج من الأمير أيبك، فأذعنت وبايعته بالسلطنة[3]، وهو الذي صالح لاحقًا شجرة الدر مع زوجها. وعندما استقر قطز في السلطنة عين القاضي تاج الدين وزيرًا، فجمع بين القضاء والوزارة[4].

(1) خليل بن شاهين الظاهري، كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك (باريس، 1894)، ص 90.

(2) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، الجزء الأول، ص 301.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 228.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 304.

وإذا كان السلطان الظاهر بيبرس قد عزله في السنة التالية من الوزارة، فقد أسندتها إلى قاضٍ آخر هو يعقوب بن عبد الرفيع بن الزبير.

والواقع أن الدولة المملوكية كانت تأخذ مراسمها في زمن الظاهر، في الوقت الذي كان فيه العلماء يحتفظون بنفوذهم. فالقاضي تاج الدين ابن بنت الأعز طلب السلطان الظاهر لدعوى أقامها عليه أحد الأمراء، فوقف السلطان وغريمه أمام القاضي. ونجد بالمقابل أن أول خليفة عباسي في القاهرة، بعد أن بويع بالخلافة، بدأ أولًا بتفويض الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وانتقل بعده إلى مبايعة السلطان بالسلطنة، وبايع ثالثًا لابن بنت الأعز بالتصرف في الأحكام الشرعية.

في السنوات القليلة من انتقال الدولة الأيوبية إلى أيدي المماليك، كان كبار العلماء يملكون القدرة على التصرف بمجرى الأحداث. وحسب ابن إياس، فإن الملك الظاهر عندما علم بوفاة الشيخ عز الدين قال: ما استقر ملكي إلا الآن، وكان الشيخ يزجره عن المظالم وينهاه عن ذلك[1].

وقد قيّض للشيخ تاج الدين ابن بنت الأعز أن يلعب أحد أهم الأدوار بعد وفاة عز الدين بن عبد السلام، فهو الذي أشار على بيبرس إقامة أربعة قضاة على المذاهب الأربعة، هذا الإصلاح الذي بدأ العمل به سنة 661هـ/ 1262م، كان من شأنه أن يؤدي إلى توسع لهيئة العلماء المرتبطين بأجهزة القضاء في كل مدينة، بحيث تضم النواب والوكلاء والشهود[2].

---

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 318.

(2) L. Pouzet. Damas au VII°/XIII°S: vie et structures religieuses dans une métrople islamique (Beyrouth: Dar al-Machreq, 1986), p. 107-116.

يتعلـق الأمر، فـي الأصل، بنمو فريـد لهيئة العلماء، فرضتـه التطورات التـي أفضت إلى قيام الدولة المملوكية. فقد اسـتلزم إخضاع مصر للسـنة، منذ الأيوبيين، دورًا اسـتثنائيًا للعلماء. أما سيطرة المماليك كطبقة عسكرية وغريبة، فقد تطلبت تحالفًا مع طرف أهلي في قيادة المجتمع، وكان العلماء الفئة المؤهلة لهذا الدور. إن المعطيات حول صعود دور العلماء. ينبغي أن يُنظـر إليها في مداهـا الجغرافي أيضًا، فالدولـة المملوكية امتدت في مصر وسـوريا والجزيرة العربية، أي في الوسـط اللغوي العربـي الذي اقتصرت علـى حكمـه، وتلزمنا نظـرة مزدوجـة، لنرصد انحسـار التقاليد السياسـية والإدارية الفارسـية، في دولة جعلت القاهرة عاصمة لها، وجعلت دمشـق عاصمة ثانية. فقد احتل العلماء المواقع التي كان يشغلها الكتّاب في أجهزة الإدارة، في الوقت الذي تم فيه انبعاث الدراسات العربية المتمحورة حول اللغويين والمحدِّثين.

فالعلمـاء لـم يحتلـوا مواقع الكتّـاب من الناحيـة العملية فحسـب، بل إنهـم أعادوا صياغتهـا وفقًا لمعطيـات جديدة، مجدين فـي إضفاء صياغة شرعية على أدوارهم الإدارية. إن المقريزي محدّث وفقيه، التحق بالخدمة الحكوميـة في ديوان الإنشـاء وصـار محتسـبًا للقاهرة أيضًا. أما الأسـدي فقد صار كاتب السـر ورئيس ديوان الإنشـاء. إننا أمام علماء منخرطين في الحيـاة العملية والإدارية على السـواء، مما أدى إلى بروز ميل لدى العلماء مـن محدثين وفقهـاء، للنظر في الشـئون العامة، عبر إدماج علوم الشـريعة بالسياسـة العمليـة، فبـزغ نظـر تجريبي آيتـه التبصّـر في تعاقـب الأحوال، ومعرفـة الأسـباب المؤديـة إلـى الفسـاد. ونمـا دور العلماء على حسـاب

المؤثرات الفارسية التي حضنها الكتاب تقليديًا، وعلى حساب التراث العقلي اليوناني أيضًا. ومن هنا عودة إلى الدراسات اللغوية العربية.

وقد أنتجت الحقبة المملوكية أبرز الآثار التي ستتداولها الأجيال اللاحقة في هذا المجال، مثل: «لسان العرب» لابن منظور، و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لابن هشام. واشتهر أدب هو استمرار وتجديد لنوع من أخبار العرب نجده لدى الأبشيهي في: «المستطرف في كل فن مستظرف» كما ازدهر أدب قصصي أعاد صياغة أساطير العرب وأحلّها مكان القصص ذات المصدر الفارسي. وبرز في الفقه أساتذة في المذاهب أمثال: النسفي وابن قطلوبغا الحنفيين، والسبكي والنووي الشافعيين، إضافة إلى ابن تيمية وابن قيم الجوزية الحنبليين. وكان منهج أهل الحديث لا يزال طاغيًا في علوم مختلفة، في النحو واللغة كما في التاريخ. وجعل محدثون بارزون من التاريخ خصيصتهم أمثال: ابن كثير صاحب: «البداية والنهاية»، والسخاوي صاحب: «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ»، إضافة إلى المقريزي في: «خططه». وخصيصة العصر كانت الموسوعات مثل: «نهاية الأرب في فنون الأدب» للنويري، و«مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» للعمري، و«صبح الأعشى في صناعة الإنشا» للقلقشندي.

وتنمّ كتابة الموسوعات عن ميل لاستجماع العلوم العربية – الإسلامية، كما تنمّ عن ضعف في الابتكار والإبداع. إلا أن هذه الموسوعات كانت في خدمة غرض الإدارة والدولة، فقد كان النويري ناظرًا للجيش، وكان العمري قاضيًا، أما القلقشندي فمثل الصفدي تولى كتابة الإنشاء، ومثل البوصيري الذي تعاطى شأن الكتابة في الدواوين. فقد أنتج هؤلاء أدبًا

حل جزئيًا مكان أدب الكتّاب، وثمة رسائل تذكرنا بنوع نصائح الملوك أو مرايا الأمراء مثل: «بذل النصائح الشرعية» لابن الرفعة الشافعي محتسب القاهرة، و«الدرة الغراء في نصائح الملوك والولاة والوزراء» للحبري.

والواقع أن هيئة العلماء التي أمسكت بالقضاء والنظام المدرسي ورأست جانبًا من دواوين الدولة، شكّلت جزءًا من الهيئة الحاكمة. وفي الوقت نفسه كان العلماء هم القيادة الأهلية والمدنية. ولأنهم احتفظوا بنوع من الاستقلال، فقد استطاعوا أن يمثّلوا أهل المدن بمعزل عن الطبقة العسكرية المملوكية. وقد توحدت مصالح العلماء مع مصالح التجار، فصاروا بذلك أعيان المجتمع الذي كان للعلماء الدور الحاسم في توحيده[1]. إن توسع هيئة العلماء واستقلالها والأدوار الحاسمة التي اضطلعت بها، يفسر نوع النظام الذي أقاموه بالتعاون مع المماليك، فأمّن لهم النفوذ والوجاهة، كما يفسّر ذلك بروز النوع الأدبي الخاص بذكر أخبارهم، بصفتهم الأعيان، في وقت انصرفت كلمة أعيان إلى العلماء بوجه خاص.

هذه المكانة التي كانت للعلماء، حتى آخر أيام الدولة المملوكية، كانت عرضة للتفكك أمام سيطرة الأتراك العثمانيين، وستدخل هيئة العلماء الواسعة في تركيب جديد في مسار القرن السادس عشر.

-3-

أفضت الإجراءات الأولى التي قام بها العثمانيون إلى تغليب مذهب فقهي على المذاهب الأخرى. كان المذهب الحنفي معروفًا ومنتشرًا،

(1) لابيدوس، مدن الشام، ص 173 - 180.

ويتصدّر المرتبة الثانية بعد المذهب الشافعي من حيث الانتشار وعدد الأتباع. ومنذ الإصلاح الذي قام به الظاهر بيبرس، فإن التوازن بين المذاهب حُفظ، بحيث اشترك ممثلو المذاهب الأربعة في إقامة النظام القضائي والمدرسي على قدم المساواة، بغضّ النظر عن اتساع أو ضيق انتشار هذا المذهب أو ذاك، فاشتركت المذاهب الأربعة مجتمعة في تمثيل جمهور الأمة والتعبير عن وحدته. ومن هنا، ظهر الإجراء العثماني غريبًا بالنسبة إلى علماء مصر وبلاد الشام. والواقع أن بعض الأحناف أبدوا اعتراضًا على هذا الإجراء العثماني[1]، إلا أن أتباع المذهب الشافعي هم أكثر من أحس بهذا التحول، وشعروا بنوع من خسران النفوذ والمنعة. ومن هنا الأقاويل المعبّرة التي سرت:

«فقد أشيع أن العثمانية هجموا على مقام الإمام الشافعي»[2].

وكان أهل مصر بشكل خاص، أكثر من شعر بذلك بسبب احتضانهم للشافعي ومذهبه. وفي وقت لاحق يذكر الغزّي:

«إن محمد بن علي الطويل قاضي الشافعية في أواخر دولة الجراكسة (المماليك)، رأى ليلة وفاته أن أعمدة مقام الشافعي قد سقطت»[3].

وليس في ذلك سوى إشارة إلى التراجع الذي أصاب الشوافع أمام الأحناف.

---

(1) كان ابن طولون وابن إياس حنفيين، ومع ذلك، فإن الإجراءات العثمانية أثارت انتقاداتهما.

(2) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج 5، ص 159.

(3) الغزّي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، جزء 2، ص 46.

أدى فرض هذا الإجراء، والإجراءات الأخرى المتعلقة بالأحكام الشرعية التي أصدرها العثمانيون، إلى اعتزال بعض العلماء للإفتاء والقضاء؛ مثل الفقيه محمد الشويكي، الذي أفتى مدة، ثم امتنع في الدولة الرومية[1]. وهو الاسم الذي أطلقه العرب على دولة بني عثمان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن جنغل، الذي انكفّ عن المناصب في الدولة العثمانية، وذلك تفاديًا للوقوع في المهالك[2]، إذ إن علي الطرابلسي قاضي قضاة مصر ومفتي الحنفية، أنكر عليه قضاة الأروام - أي العثمانيون - بسبب إفتائه بمذهبه الراجح عنده، وكاتبوا فيه السلطان، وجرّحوه بما هو بريء منه، فأرسل السلطان يأمر بقتله أو بنفيه[3]. وتوضح لنا هذه الرواية أمرًا إضافيًّا، وهو أن الخلافات لم تقع بين الأحناف والشوافع، ولكن الاختلاف كان أيضًا بين التقاليد التي درج عليها العلماء العرب على اختلاف مذاهبهم من جهة، وبين التقاليد التي أدخلها وأحدثها العثمانيون من جهة ثانية.

ولم يعن تعيين قاضٍ حنفي في كل مدينة تقدمًا للمذهب الحنفي على المذاهب الأخرى، بقدر ما كان إشارة إلى خفض نفوذ الفقهاء المحليين، الذين لم يعد بمقدورهم الوصول إلى أكثر من منصب النائب. فعادة، كان القضاة من الأتراك، أو بمعنى أدق، من الذين تدرجوا في الجهاز المدرسي العثماني.

ومُنحت الوظائف الدينية البارزة إلى الأحناف، فقد أمر أن يتقدم الإمام الحنفي فيصلّي بالمحراب الكبير الملاصق للمنبر قبل الشافعي[4] سنة

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 26.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 48.

(3) المصدر نفسه، جزء 2، ص 213.

(4) المصدر نفسه، جزء 2، ص 189.

931هـ/ 1524م. كذلك، فإن قاضي قافلة الحج الشامي كان من نصيب الأحناف[1]. وتولى رومي خطابة الجامع الأموي. وأخذ منصب «المفتي» أهمية متزايدة مع بداية السيطرة العثمانية، وصار لكل مذهب مفتٍ في كل مدينة. ونعلم أن المفتين على المذهب الحنفي في مدينة دمشق، خلال القرن السادس عشر، كانوا من بلاد الروم، بينما كان المفتون على المذاهب الأخرى من أبناء العرب. وكان المالكي يتحدر عادة من بلاد المغرب[2].

وبخصوص الإفتاء الحنفي، فإن السلطان سليمان أمر بتعمير التكية السليمانية بدمشق سنة 962هـ/ 1554م. وعمّر إليها مسجدًا جامعًا ومدرسة عظيمة شرطها للمفتي بدمشق[3]، وبناء على ذلك، فإن تعيين المفتي الحنفي كان يصدر عن استانبول مع تحديد وظيفة تدريس السليمانية، كما في ترجمة إبراهيم الرومي المتوفى سنة 974هـ/ 1566م، الذي أرسل من الروم إلى دمشق مفتيًا بها ومدرسًا بسليمانيتها[4]. كذلك في ترجمة عبد الكريم الوارداري المتوفى سنة 997هـ/ 1588م، مفتي الشام ومدرس السليمانية[5]. ونستطيع أن نحصي عددًا آخر من المفتين الأتراك في دمشق[6]. إلا أن منصب الافتاء الحنفي آل إلى العائلات المحلية

(1) الغزّي، لطف السمر وقطف الثمر، تحقيق محمود الشيخ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1981)، جزء 1، ص 376.

(2) انظر الملاحق التي أعدها محمود الشيخ، في: لطف السمر، الجزء 2. ص 736 - 733.

(3) الغزّي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، جزء 3، ص 157.

(4) المصدر نفسه، جزء 3، ص 92.

(5) المصدر نفسه، جزء 3، ص 170.

(6) انظر محمد خليل المرادي، عرف البشام فيمن تولى فتوى دمشق الشام، ط2 (دمشق: دار ابن كثير، 1988).

في أواسط القرن الحادي عشر الهجري، فتناوب عليه أفراد من عائلات العمادي وحمزة في دمشق، والكواكبي في حلب. واكتسب منصب الإفتاء الحنفي أهمية ضمن هيئة العلماء، فحامد العمادي مفتي الحنفية تكاتبه أعيان الدولة العلية. وأعطي رتبة السليمانية المتعارفة بين الموالي. وكلما وقعت وظيفة كان يتخذها لولديه[1]. فقد حصل هؤلاء المفتون على نفوذ معنوي ومادي، وكانت لهم رئاسة الجهاز المحلي والرئاسة الأهلية، فحسين المرادي الحنفي، ارتحل إلى الروم واجتمع بالسلطان محمود، وانعقدت عليه رئاسة دمشق، وكان هو المرجع والمقصد في أمورها، وإزالة مدلهماتها، وإصلاح مفاسدها[2].

إلا أن مصر لم تعرف التطور نفسه الذي برز في بلاد الشام. وقد أظهرت مناعة نسبية أمام التقاليد العثمانية، العلمية والدينية على وجه الخصوص، وإلى حدٍ بعيد، نستطيع القول إن الأزهر استطاع أن يحفظ وحدة الجهاز الديني في مصر. وعلى هذا النحو، فإن شيخ الأزهر أصبح رأس الجهاز الديني في مصر قاطبة.

كانت بلاد الشام عرضة لتأثير المذهب الحنفي أكثر من مصر. فتحول عدد من علماء الشافعية إلى المذهب الحنفي. ولدينا عشرات الأمثلة على هذا التحول الذي أصاب علماء مدن الشام في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين على وجه الخصوص. وقد احتفظت مصر إلى حد بعيد بولائها للمذهب الشافعي،

---

(1) المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (بغداد: مكتبة المثنى)، جزء 2، ص 15.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 70.

واعتبـرت القاهـرة المدينة الحاضنة لهذا المذهـب ولأئمته الكبار. وبقيت القاهرة، على الدوام، مقصد العلماء وطلبة العلم، الذين يريدون الاستزادة من المذهب الشـافعي والتتلمذ على أسـاتذته الكبار. وفـي المقابل، توزع علمـاء دمشـق ومـدن الشـام علـى المذهبيـن الكبيريـن، إضافة إلـى أتباع الحنبليـة والمالكيـة. ويمكننا أن نلاحظ بشـكل صريح أن أتبـاع المذهب الحنفي، وخصوصًا الذين انتقلوا إليه حديثًا، يتوجهون إلى الروم ويعقدون الصـلات مـع كبار الموالي، كبـار العلماء في عاصمة الدولة اسـتانبول، أو غيرهـا مـن مدن الروم، بينمـا كان أتباع المذهب الشـافعي العلماء في بلاد الشام يقصدون القاهرة للتحصيل والاستزادة في الأزهر. والواقع، أن مدن الشـام كانت خاضعة لتأثيرات اسـتانبول والقاهرة على السـواء في الوقت ذاته.

إن انتشـار المذهـب الحنفـي يُمكـن أن يعـزى إلى عدد من الأسـباب، فإحكام السـيطرة العثمانية سياسـيًّا وإداريًّا مع بدايات القرن الحادي عشـر الهجري، يفسّر لنا الأجواء الميسرة لمثل هذا التحول الذي لم يقتصر على العلماء فحسـب، بل شمل العامة من أهل المدن أيضًا، فتحولت غالبية من الأهالـي في بعـض المدن إلى المذهـب الحنفي. كذلك، فـإن تفكك هيئة العلمـاء إلـى هيئـات متعـددة في المدن سـهّل مثل هـذا التحـول - وعلى المسـتوى الفـردي، فـإن الحصول على الوظائـف العلميـة والقضائية كان يقتضي مثل هذا التحول، كما يقتضي بالأساس الاتصال بالأوساط العلمية العثمانية مما يسـتلزم السـفر إلى بلاد الروم والإقامة في استانبول أو في ما عداهـا من المـدن. فالحصول على الوظائف الدينيـة، بما في ذلك منصب القضاء، يتطلب الانخراط في النظام المدرسي العثماني الذي يؤهل أفراده

لتسلّم الوظائف. وبهذا المعنى، فإن تحول العلماء من المذهب الشافعي أو سواه، إلى المذهب الحنفي، كان مظهرًا من مظاهر الارتباط بالنظام المدرسي على مستوى الدولة. علمًا بأن هذا النظام المدرسي، يتسع، ولو على نحو محدود، لأتباع المذاهب الأخرى، مثل خليل الحمصاني الشافعي الذي ذهب إلى دار الخلافة - استانبول - وصارت له رتبة موصلة الصحن المتعارفة بين الموالي[1].

كان هذا النظام المدرسي العثماني يتطور منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي، أي منذ بدايات الدولة العثمانية. وقد عرف مرحلتين لاحقتين ترسخت خلالهما أسسه، الأولى، زمن السلطان محمد الفاتح في أواسط القرن الخامس عشر الميلادي، والثانية، زمن السلطان سليمان القانوني.

يبدأ هذا النظام بالمدارس التي تُعرف باسم «حاشية تجريد»، وهي مدارس أولية في المدن الصغيرة، تعقبها المراحل التالية: «مفتاح» و«قرقلي» و«خارج» و«داخل»، وأخيرًا «صحن عثمان». وقد أحدث محمد الفاتح ما عُرف باسم «المدارس الثماني»، التي أحاطت بالجامع الذي يحمل اسمه في استانبول، وفيها تدرّس أعلى مستويات العلوم.

وفي زمن سليمان القانوني، في الفترة 1550 و1559م تحديدًا، أي في مرحلة لاحقة للسيطرة العثمانية على بلاد الشام ومصر، أحدث ما عُرف باسم المدارس «السليمانية»، التي أحاطت أيضًا بالجامع الذي يحمل اسم السلطان سليمان. إلا أن بناء السليمانية في دمشق، يشير إلى الرغبة في تعميم النظام المدرسي إياه في بلاد الشام أيضًا. وقد أحدث السلطان

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 98.

سيلمان تعديلًا إجماليًا على هذا النظام المدرسي، مما يشير إلى أن تطور المراتب العلمية ونموها، كان لا يزال مستمرًا في النصف الثاني من القرن السادس عشر، وقد قضى هذا التعديل باعتبار المراحل الثلاث الأولى من اختصاص «المكاتب»، على نحو اعتبرت فيه سابقة للنظام المدرسي. أما المدارس فقد اشتملت على أربع مجموعات وهي: «الخارج»، ويدرس خلالها الطالب العلوم الأولية من نحو وصرف ومنطق وكلام. ثم «الداخل»، وهي مرحلة متوسطة تشتمل على تدريس الفقه والقرآن ثم درجة «موصلة الصحن»، وتعادل ما كان يُعطى في المدارس التي أسسها محمد الفاتح. وأخيرًا «السليمانية»، حيث يلتحق العالم بإحدى المدارس الثماني فيتخصص في الفقه أو الكلام أو العلوم.

وكان ثمة ترابط بين النظام المدرسي من جهة، وبين الأجهزة الدينية والتعليمية والقضائية من جهة ثانية، بحيث إن التراتبية داخل النظام المدرسي تنعكس بشكل دقيق على الأجهزة الأخرى، فالمدرسون يحصلون على درجات ومرتبات تتناسب مع المراحل التي قطعوها في الدراسة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى القضاة. والملاحظ أن إعداد المدرسين والقضاة هو إعداد واحد ومشترك، وكان يتم الانتقال من وظائف التدريس إلى مناصب القضاء وبالعكس. وكبار القضاة كان لابد لهم أن يختموا مرحلة المدارس الثماني أي السليمانية[1].

والواقع أن العلماء في بلاد الشام بشكل خاص، كان أمامهم للحصول على وظائف القضاء والتدريس العليا، أن يلتحقوا بهذا النظام المدرسي.

---

(1) حول النظام المدرسي العثماني، انظر: S Shaw,. Histoire, pp. 190-193.

ومـن هنا الإشـارات العديدة التي نعثر عليها فـي مصنفات تراجم الأعيان، والتي تشـير إلى علماء سـافروا إلى الروم وسلكوا مسلك الموالي، كما في ترجمـة أحمد بـن محمد بن نعمان الايجي الدمشـقي الحنفـي، الذي كان شـافعيًّا على مذهب والده ثم تحنّف، وصارت له رتبة «الداخل» المتعارفة عند أهل دمشـق تبعًا لأهل الروم ونفذت كلمته[1]. والطريقة التي يعمل بها هذا النظام، تقوم على الملازمة كما في المثال التالي: اتصل بخدمة المولى سـعد الدين معلم السـلطان ولازم منه علـى عادة علماء الروم[2]. ويشـرح المحبي معنى الملازمة فيقول:

«هـذه الملازمـة عرفيـة اعتبارية وهـي المدخـل عندهـم (أي الأتراك) لطريق التدريس والقضاء»[3].

وقد حصـل بعض أبناء العرب بالفعل على الدرجات العلمية المعروفة فـي النظـام المدرسـي العثمانـي؛ ففـي ترجمـة إبراهيـم بن عبـد الرحمن العمـادي نعـرف أنـه لازم المولى عبـد الله بـن محمود العباسـي، ودرّس بالنورية الكبرى برتبة الداخل المتعارفة بين أهالي الديار الشـامية تبعًا لبلاد الروم[4]. وكذلك في سـيرة أحمد الحنفي الدمشـقي الـذي كانت له معرفة باللغـة التركيـة، ودرس على قاعـدة أهل الروم، وولـي تدريس الأحمدية، وكانت وُجهت إليه برتبة الخارج ثم أعطي رتبة الداخل[5].

(1) المحبي، خلاصة الأثر، ج 1، ص 319.
(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 113.
(3) المصدر نفسه، جزء 1، ص 17.
(4) المصدر نفسه، جزء 1، ص 23.
(5) المصدر نفسه، جزء 1، ص 158.

ومـن الواضح أن التراتب العلمي الذي يشـتمل عليه النظام المدرسـي العثماني قد أصبح معروفًا في بلاد الشـام، حسب إشارات المحبي العائدة للقـرن الحـادي عشـر الهجري/ السـابع عشـر الميـلادي. فعبـد الوهاب الفرفوري الدمشـقي الحنفـي، لزم المفتي العمادي، ثـم لازم ودرس على قاعـدة الـروم ونـال رتبـة الداخـل المتعارفـة الآن فـي بلادنـا[1]. والعبارة الأخيرة تشـير إلى تغلغل النظام المدرسـي العثماني إلى بلاد الشـام عامة. إلا أن الملفت للانتباه أن قلة من أبناء العرب قد وصلوا فعلًا إلى الدرجات العلميـة الأخيرة والنهائية، ومثل هـذا الأمر كان يقتضي الإقامة الطويلة في اسـتانبول، وملازمة العلماء الكبار وأصحاب النفوذ، وهو أمر لا يتيسـر إلا لأفـراد قلائل. وفي أحـد الأمثلة نلاحظ أن: محب الديـن بن محب الدين سـافر إلى الروم، ولازم شـيخ الإسـلام زكريـا، وهو قاضي العسـكر بروم ايلـي- وهـو أكبر منصب قضائي فـي الدولة - وبوسـيلته والتقرب منه نال ما نـال، وصار قاضـي الحج وقاضـي العسـكر. ودرّس بالدرويشـية برتبة الداخل المعروفة الآن، ثم منح رتبة قضاء القدس[2]. إلا أن النجاح لم يكن مـن نصيب جميع أولئك الذين أرادوا الانخراط في هذا النظام، فعبد النبي الحلبي، أراد أن يسلك طريق الموالي، أي علماء الأتراك، فلم يتيسر له[3].

وعلـى الرغم من أن هذا النظام قد أصبح معروفًا في بلاد الشـام، فليس ثمة ما يشـير إلى انتشـاره انتشارًا شاملًا، بل على العكس من ذلك، فالطرق التقليدية تقوم هي الأخرى على الملازمة والأخذ عن علماء مشـهود لهم.

(1) المصدر نفسه، جزء 3، ص 100.

(2) المصدر نفسه، جزء 3، ص 308.

(3) الغزّي، لطف السمر وقطف الثمر، الجزء 2، ص 543.

هذا إضافة إلى أن علماء الشافعية والمالكية والحنبلية قد أعاروا هذا النظام المدرسي العثماني اهتمامًا ضئيلًا. وإذا كان عدد من العلماء، الأحناف بوجه خاص، قد حصلوا على النفوذ بفضل الصلات التي عقدوها مع الموالي الروم، فقد ألحقوا تبعًا لذلك بنظام الموالي، مما خلق تمايزًا بينهم وبين سائر العلماء الأهليين. ولم يستطع النظام المدرسي العثماني أن ينفذ نفاذًا كاملًا إلى بلاد الشام، فضلًا عن تأثيره المحدود في مصر. وفي نهاية القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي، كان خليل المرادي في كتابه: «سلك الدرر في أعيان القرن الثامن عشر»، لا يزال يشير إلى سلك الموالي باعتباره سلكًا روميًا. وكانت الأمور متجهة في تلك الفترة إلى استقرار تقاليد العلماء المحليين، واتساع الهوة التي تفصلهم عن علماء الروم.

إن الحصول على المناصب والوظائف الدينية والتدريسية، لم يكن مقتصرًا بطبيعة الحال على الذين سلكوا مسلك الموالي، وانخرطوا في النظام المدرسي العثماني. فكان الحصول على وظيفة يتم أيضًا عن طريق البراءات السلطانية، ويذكر الغزّي بهذا الصدد في: «لطف السمر»، أن أحد العلماء جاءته براءة سلطانية بتدريس الشامية البرانية، فلم يستطع قاضي القضاة أن يعارضه[1]. كذلك، فإن القاضي كان يملك الصلاحيات بتوجيه الوظائف، أو تثبيت العلماء والمدرسين في وظائفهم. وقد احتفظ نظام التوارث بقوته وفاعليته في وسط العصر العثماني، نظرًا لرسوخ العائلات الدينية، الذي كان يشتد في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومع ذلك، فإن الحصول على مناصب القضاء، ما كان ممكنًا حتى نهاية القرن الثامن

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 328.

عشر، بالنسبة إلى العلماء الأهليين، دون الدخول في النظام المدرسي العثماني.

وثمة ما يعطينا انطباعًا مبكرًا، أن الفساد قد دبّ في نظام الوظائف الدينية، ويذكر الغزي، في مطلع القرن السابع عشر الميلادي، أن بعض الأشخاص المقيمين في استانبول ليس لهم شغل إلا المتاجرة في إخراج وظائف الناس للناس، رغبة فيما يزيدونه في الخرج بأي طريق كان. ويعكس الغزي روح التباغض التي سادت بعض العلماء بسبب التنافس في الحصول على الوظائف[1].

وفي وسط الفترة التي نحن بصددها، كانت الأحداث تسير باتجاه يؤكد فقدان العلماء في بلاد الشام ومصر لمواقعهم القديمة، وانخفاض نفوذهم الذي كان لهم قبل السيطرة العثمانية. ولدينا الأخبار عن واقعتين، تعود الأولى إلى سنة 988هـ / 1580م، وتعرف باسم قضية «القابجي»، حين أرسلت الحكومة العثمانية رسولًا للتحقيق في قضية ميراث، فكان أن قبض القابجي الموفد من استانبول على كبار علماء دمشق، ومنهم الشيخ إسماعيل النابلسي، والعلامة شمس الدين الحجازي، والقاضي عبد الله الرملي، والقاضي شمس الدين النجي، فضلًا عن آخرين[2]. وتشير الواقعة إلى فقدان العلماء لكل حصانة. والواقعة الأخرى حدثت سنة 1060هـ / 1650م، حين تعاون إسكندر الرومي أحد كتّاب خزينة دمشق مع دفتردار الشام في السعي لدى الوزير، أي الوالي، في قطع رزق العلماء والصلحاء

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 178 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، والمحبي، خلاصة الأثر، جزء 2، ص 41.

من جوالي السلطان، فجرت المقادير على وفق ما أحكموه من الرأي الفاسد، حسب تعبير المحبي، الذي يلاحظ أيضًا بأنه قد قطع، بسبب هذا الإجراء عن الناس، شيء كثير، وضعفت قوة العلماء بالشام، واستولى عليهم الفقر[1].

عرفت المدن في بلاد الشام ومصر جاليات تركية قوامها أفراد الجند وكتّاب الإدارة، إضافة إلى علماء ومتصوّفة. وكانت اللغة التركية متداولة في إطار هذه الجاليات. ويذكر الغزي أن نصوح آغا كان يعظ ويفسّر بالتركية، ومن المرجح أنه كان يفعل ذلك لجمهور من الأفراد الأتراك. ولم تكن اللغة التركية ممتنعة نهائيًا على علماء العرب، إذ إن معرفتها كانت سبيلًا للحصول على المناصب والوظائف. ولدى المرادي، فإن إبراهيم ابن حيدر الدمشقي المتوفي سنة 1103هـ/ 1691م، كان يقرئ أولاد الأعيان بدمشق التركية والفارسية[2]. ولكن التركية لم تسر بين العلماء ولم تتحول إلى لغة علمية، ولم تدخل المصنفات التركية في مصادر العلم إلا فيما ندر. علمًا بأن العربية كانت لا تزال وحتى بدايات القرن الثامن عشر لغة أساسية لدى العلماء الأتراك.

وقد أثار أولئك الذين يقلّدون الأتراك في لغتهم أو عاداتهم ازدراء أقرانهم. وثمة قصة معبّرة في هذا الصدد عن أحد الطلبة الذين سافروا إلى الروم، وكان يعرف التركية. وإذا تكلم بها تبجّح ازراءً بأبناء العرب وهو ليس إلا منهم، حسب تعبير الغزّي[3]. ويذكر المحبي قصة أخرى يستهجن

---

(1) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 1، ص 402.

(2) المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، جزء1، ص 8.

(3) الغزّي، لطف السمر وقطف الثمر، جزء 2، ص 543.

فيها سلوك أحد العلماء، الذي رجع من الروم في شكل عجيب على أسلوب الموالي في الأثواب والأكمام الطويلة والواسعة، وقد لقب نفسه شيخ الإسلام[1]. وتعطينا القصتان انطباعًا عن ضيق علماء العرب بلغة الترك وعاداتهم. والأتراك من جهتهم ميّزوا أنفسهم عن العلماء الأهليين، فالقاضي في مصر خاطب الجموع بقوله: إن علماءكم أولاد العرب أفتوا بغير ذلك[2]. وفي ذلك إشارة إلى ما هو أبعد من اختلاف العادات، مما يحمل إشارة إلى اختلاف التقاليد الفقهية.

وقام تمايز بين العرب والروم، أي الأتراك. وشق تعبير «أبناء العرب» طريقه منذ بدايات القرن السادس عشر، أي بداية السيطرة العثمانية. واستجمع المذهب الشافعي في تلك المرحلة من السيطرة العثمانية معاني متعددة، فكان التعبير عن الممانعة في وجه الأتراك ونظامهم المدرسي، كما عبّر علماء مصر عن نوع من تضامن بتمسكهم بالمذهب الشافعي. وعبّر المذهب عن نوع من الأصالة؛ فها هو محمد بن سلطان الحنفي يعرف مقام الشافعية، وما لهم من القدم على غيرهم ويرفع مقامهم[3]. أما الشيخ محمد بن علي البصروي الشافعي، فكان لا يخرج بصوته عن طريقة خطبة أبناء العرب، ولا يراعي تنغيمًا ولا إطرابًا[4]. وينقل المرادي على لسان أحد العلماء التساؤل التالي المعبّر: «هل سمعت عربيًّا يتعلم من أعجمي؟».

(1) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 3، ص 354.

(2) أحمد جلبي عبد الغني، أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات (الأزهر، 1977)، ص 279.

(3) الغزّي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، جزء 2، ص 13.

(4) المصدر نفسه، جزء 2، ص 47.

أدت السيطرة العثمانية إلى تحول أساسي في أوضاع العلماء في بلاد الشام ومصر. فقد تم إبعادهم عن خدمات الإدارة، وأزيحوا عن دواوين الإنشاء والخزينة والجيش. وانجلت طبقة المباشرين، المتحدرين من أصول علمية، والذين كانت لهم القدرة داخل أجهزة الدولة المملوكية. وحلّت مكانها طبقة الكتّاب القلمية، التي عبّرت من جديد عن الانفصال بين الأجهزة الشرعية من جهة، والأجهزة الإدارية من جهة ثانية. وأبعد العلماء المحليون عن مناصب القضاء العليا، وأصبحت أجهزة القضاء مرتبطة ارتباطًا محكمًا بالجهاز القضائي العثماني. ولم تؤد هذه الإجراءات إلى اندماج هيئة العلماء في مصر وبلاد الشام بمجمل الجهاز العلمي العثماني، بل أدت، بالمقابل، إلى وحدة العلماء التي كانت قائمة زمن المماليك، وذلك عبر انفكاك الصلات بين علماء مصر من ناحية، وعلماء بلاد الشام من ناحية ثانية. وإذا كانت هيئة العلماء في مصر قد استطاعت أن تحتفظ بتمركزها حول الأزهر، فإن أمرًا مشابهًا لم يحدث في بلاد الشام، مما آل إلى تكوّن أجهزة علمية على مستوى المدينة الواحدة. وانهارت الوحدة التي كانت للعلماء، والتي رفعتهم سابقًا إلى أدوار القيادة المدنية والمشاركة في مسئوليات الدولة.

الفصل الثاني

حرفة الفقهاء

-1-

تنصرف كلمة علماء إلى مجموعة واسعة من الأشخاص، تربط بينهم صلة الدراسات العلمية، والذين تولوا وظائف دينية أو قضائية أو إدارية. وقد شكلت مجموعة هؤلاء الأشخاص، منذ بداية عهد المماليك حتى نهايته، هيئة موسّعة تتسم بنوع من الوحدة، تعوزها الملامح الواضحة[1]. فالعلم الديني الذي يشمل الفقه والحديث والتفسير واللغة وغير ذلك من الفروع، كان متيسرًا لجميع فئات المجتمع، بما في ذلك المتحدرون من بيئة المماليك. فكان المحدثون، عادة، من بيئة التجار الذين يسافرون من إقليم إلى آخر، ويطلبون سماع الحديث ويتابعون روايته، دون أن ينفصلوا عن أعمالهم الخاصة. فالسفر طلبًا للحديث يلائم أعمال التجارة، ويسلك طرقها البعيدة أيضًا[2]. أما الوعّاظ والفقهاء فهم من بيئة التجار والحرفيين. وكان ثمة نساء متفقهات، حين سادت رواية الحديث في أوساطهن حتى

---

(1) لابيدوس، مدن الشام في العصر المملوكي، ترجمة سهيل زكار (دمشق: دار حسان، 1985)، ص 175.

(2) L Pouzel. Damas au VII°/XIII°S, p. 184.

أواخر القرن السادس عشر[1]. كذلك، فإن أرباب الطرق الصوفية، كانوا، عادة، على صلة وثيقة بالأوساط الحرفية، ويصعب أن نضع حدودًا بين البيئة المدينية الواسعة والبيئة العلمية. فكانت مناصب القضاء متيسّرة لتجار أو حرفيين مشهود لهم بالعلم[2]. ويمكن أن نرصد ضمن هذه المجموعة الواسعة اتجاهين كبيرين: العلماء، الذين يتابعون علوم الشريعة؛ والصوفية، الذين ينتمون إلى علم الحقيقة حسب التعبير الذي يستخدمونه بأنفسهم. وتبدو نشأة التصوف في الأساس وكأنها نقيض للدراسات الشرعية. إلا أن الفترة التي نحن بصددها أعقبت المصالحة بين الاتجاهين، فالقشيري المتصوف (ت 437هـ / 1045م) سعى في رسالته الشهيرة إلى الوفاق بين المتصوفة وأهل السنة عامة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الغزالي (ت 505هـ / 1111م)، وهو فقيه شافعي، فقد جهد لجعل التصوف عنصرًا مألوفًا في الحياة الدينية. وعلى هذا النحو، فإن رجال التصوف وهم أيضًا من أوساط مختلفة، اندمجوا في البيئة الواسعة للعلماء وكسبوا إلى جانبهم العلماء والفقهاء[3]. ولم يكن ثمة ما يمنع أن يكون العالم فقيهًا ومتصوفًا في الوقت ذاته. لذلك اتحد المتصوفة في عالم العلماء الديني والاجتماعي، وشاركوا في حياة المدن السياسية. وأخذت الصوفية أشكالًا تنظيمية، فتوزع رجالها في طرق أو أخويات تدين كل واحدة بالولاء لمؤسسها، وانتشرت هذه

(1) يخصص السخاوي الجزء الأخير من الضوء اللامع لأعلام النساء، حيث بإمكاننا ملاحظة انتشار سماع الحديث وروايته في أوساطهن. انظر أيضًا الغزي، الكواكب السائرة، الجزء الأول، ومن الملاحظ أيضًا أن علاقة النساء بالحياة العلمية، قد اضمحلت في أواسط القرن السادس عشر وطوال الفترة العثمانية.

(2) لابيدوس، مدن الشام، ص 176.

(3) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام (دار الكتاب المصري، 1946)، ص 156 - 157.

الطرق في صفوف العامة، ففازت بأتباع عديدين، كما انتسب إليها بعض العلماء والفقهاء أيضًا. وقد حظي رؤساء الطرق باعتراف شبه رسمي، ومن خلال ابن إياس، نلاحظ أن مشايخ الطرق مثل القادرية، وخليفة السيد أحمد البدوي، أي شيخ الطريقة البدوية، كانوا إلى جانب قضاة القضاة جزءًا من هيئة المراسم السلطانية[1].

إلا أن المحدثين كانوا أقل قبولًا للمتصوفة وتأويلاتهم العقائدية وسلوكهم اليومي، وليست هذه المسألة هي نقطة الاختلاف بين المحدثين والفقهاء، فالفقهاء من جهتهم كانوا ينكرون على المتصوفة ابتعادهم عن تطبيق أوامر الشريعة أيضًا. لقد كان الفقهاء والمحدثون يمثلون الاتجاهين الواسعين للدراسات الشرعية والدينية، تبعًا لنوع الاختصاص الذي يمنح الرجل صفة العلم الذي يبرع فيه أو يغلب عليه. ويصعب أن نجعل من الحديث والفقه اتجاهين متعارضين، بسبب التبادل بين الميدانيين. إلا أن التطور الخاص بكل ميدان على حدة يتيح المجال لبروز التباين. فقد نزع أهل الحديث إلى الإصلاح انطلاقًا من تقيدهم بالسلف وسنته، بينما نزع الفقهاء إلى مسايرة الأمر الواقع والاستجابة لمتطلباته. ومما يزيد الأمور تشابكًا، بروز مدرسة فقهية تعكس وجهة نظر أهل الحديث هي المدرسة الحنبلية، التي التزمت بتراث مؤسسها أحمد بن حنبل، الذي صار رمزًا سلفيًا وإصلاحيًا على مر الأجيال.

ومنذ القرن الثاني الهجري، أخذت المدارس الفقهية بالتشكّل. واعترفت السنة في وقت متأخر بأربع مدارس أو مذاهب فقهية انتشرت في

(1) ابن إياس، بدائع الزهور، جزء 5، ص 43.

أقاليم العالم الإسلامي وهي: المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية. أما المذهب المالكي فقد انتشر، إلى حد بعيد، في مغرب العالم الإسلامي، وصار مدرسة يختص بها أهل المغرب. والمذهب الحنفي انتشر في الشرق، بين الأتراك خصوصًا. بينما انتشر المذهب الشافعي في مصر وفي سوريا أيضًا. أما الحنابلة فكانوا أقلية نسبة إلى عدد أتباع المذاهب الأخرى، فقد تمركزوا في الجزيرة، وكانت صالحية دمشق مركزًا لهم في عهد المماليك. وقد اتفق أنه لابد للمسلم السني أن يتبع واحدًا من هذه المذاهب، حتى لو لم يكن متفقهًا في شئون الدين، مما يشير إلى مدى تأثير الفقه في حياة المؤمن اليومية. وبفضل إصلاح الظاهر بيبرس، الذي قضى بأن يكون هناك قضاة على عدد هذه المذاهب، فإن المدارس الفقهية صارت مؤسسات تتقاسم جمهور السنّة، فقد أسهمت المدارس مجتمعة في توحيد جمهور الأمة.

بالمقابل، فإن علم الحديث شهد تطوره الخاص، وقد حصل توافق على كتب الأصول الستة فيما يشبه الاعتراف الرسمي، وهي المصنّفات الخاصة بكل من مسلم والبخاري وأبي داوود وابن ماجه والترمذي والنسائي. وقد تم التوافق على هذه الكتب المصنفات في القرن السابع الهجري[1]. إلا أن اعتمادها لم يؤد إلى نمو مدارس على غرار المدارس الفقهية الأربع. ويتعلق الأمر، في الأصل، بالبنية المختلفة لكل من الفقه من جهة، والحديث من جهة ثانية. ويجدر أن نلاحظ أن رجل الحديث، المحدّث، كان لا بدّ له، باعتباره فردًا من أفراد المؤمنين، أن ينضوي تحت

(1) غولدتسيهر، المصدر نفسه، ص 51 - 55.

ظل إحدى المدارس الفقهية، بينما لم يقيّد الفقيه نفسه بكتب الحديث إلّا بمقدار إخضاعها لأحكام الفقه. ويمكن القول إن ميل المحدثين إلى الوحدة ورفضهم لكل نزعة تقسم الجماعة، يُفسر عدم اتجاههم نحو التمذهب.

ومع ذلك، فالتمييز بين الفقهاء والمحدثين كان واقعًا، ولدينا من الحقبة المملوكية إشارات تدل على نوع من التعارض بين الاتجاهين العلميين في الأصل، ومن ذلك ما يذكره السخاوي في كتابه المطوّل: «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع»، وقد كان محدّثًا يروي البخاري، وكان شافعيًا في الوقت نفسه، فهو يذكر أن المشتغلين بالحديث يُفضلون على المشتغلين بالفقه[1]. وكانت للمحدثين ميزات أبرزها حفظهم لسنة الرسول (ﷺ). ولعل ما يميزهم هو اعتمادهم قواعد منهجية في تحقيق الحديث، وهي القواعد التي جعلتهم يمسكون بكتابة التاريخ. فقد كان مجمل المؤرخين في دمشق من أهل الحديث في القرن الثالث عشر الميلادي[2]. ونشط المحدثون في مجالات أخرى كاللغة، مثلًا، وبرز من بينهم وعّاظ مشهورون، وتسلموا إلى جانب الفقهاء مناصب القضاء والحسبة، إضافة إلى تسلمهم مناصب في الإدارة. وقد شهد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، تطور المعاهد المتخصصة بعلم الحديث، وعرف كل معهد منها باسم «دار الحديث»، ولكن عدد هذه المعاهد لم يصل إلى عدد

(1) يروي السخاوي عن خلف الحنفي، أنه رأى والده في المنام فعرف أنه ميت، فسأله: أيهما أفضل الاشتغال بالفقه أم بالحديث، فيجيبه: الحديث. انظر: السخاوي - الضوء اللامع، الجزء الثالث، ص 185.

(2) Pouzet, p. 187.

وأهميـة المعاهـد الفقهية[1]، علـى الرغم من أن المحدّثيـن كانوا يتوزعون علـى المذاهب الفقهية الأربعة، إلا أن المذهب الحنبلي كان يؤسـس فقهه علـى الحديث، ويفصل بدرجة أقل دراسـة الحديث عـن الفقه[2]. ورفض الحنابلة الرأي عند الحنفية والإجماع عند المالكية، والتزموا السـنّة بشكل صـارم. والصلـة التي تربـط الحنابلـة بعلم الحديـث، جعلت مشـيخة دار الحديث في دمشـق، في القرن السـابع الهجري، من نصيب آل المقدسـي الحنابلة[3].

يقـوم الفرق بيـن المحدثين والفقهاء علـى طريقة اسـتخدام الحديث، فالفقيـه يخضعـه للقواعد الفقهيـة، بينما يحـرره المحدّث من كل شـرط، ويعتبـره الأسـاس فـي الحكـم على الأحـوال الحاضـرة، ومن هنـا النزعة الإصلاحيـة التي تميّز بها المحدّثون والحنابلة بوجه خاص، وقد عبّر عنها الحنابلة بوقوفهم موقفًا متشددًا من كل الانقسامات على أساس مذهبي أو فئوي. وفي وسـط العصر المملوكي برز ابن تيميـة (ت 728هـ/ 1327م)، الحنلبي الشـهير، وأعلن معارضته للبدع والنزعات الصوفية المتطرفة، كما وقـف ضـد كل ميل لـدى الحرفيين لتشـكيل نقابات خاصة بهـم، أو إقامة أشـكال مـن التضامن الفئوي، وقـد عبّر في ذلك عـن رأي هيئة العلماء في عصره[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 188 - 190.

(2) المصدر نفسه، ص 192.

(3) المصدر نفسه، ص 189.

(4) لابيدوس، مدن الشام، ص 169.

أخذ الفقه شكله المؤسسي عبر انقسامه إلى مدارس مذهبية، وعبر ارتباطه بالنظام القضائي. وفي الفترة المملوكية، حاز القضاة على النفوذ الأوسع، فكانوا المسئولين عن المدارس الفقهية، والمشرفين على تعيينات الموظفين الحكوميين والدينيين، فضلًا عن إمساكهم بالسلطة الشرعية.

يقدم تاج الدين السبكي (ت 771هـ/ 1369م) في كتابه: «معيد النعم ومبيد النقم»، تقريرًا شاملًا، يتميز بنوع من التشاؤم، مقارنة مع آراء أخرى تتناول دور العلماء وأحوالهم. يرى السبكي الذي شغل منصب قاضي القضاة الشافعي، أن العلماء فرق كثيرة، منهم المفسّر والمحدّث والفقيه والأصولي والمتكلّم والنحوي وغيرهم. وكل فرقة من هؤلاء تتشعب شعوبًا وقبائل، إلا أن الجميع يتفقون على إرشاد المتعلمين وإفتاء المستفتين ونصح الطالبين[1]. ويلاحظ السبكي أن بعض العلماء يطلب العلوّ في الدنيا والتردد إلى أبواب السلاطين، فكم رأينا فقيهًا تردد إلى أبواب الملوك فذهب فقهه، ونسي ما كان يعلّمه. والأهم من ذلك أن هذا التردد يؤدي إلى فساد عقيدة الأمراء في العلماء، فإنهم يستحقرون المتردد إليهم[2]. كذلك، فإن طلب وظيفة القضاء من جانب العلماء، أمر لا يحسدون عليه وليس له ما يبرره[3]. وينتقد المؤرخين من العلماء الذين يتسلّطون على أعراض الناس، وينقلون ما يذكره الصادق والكاذب على السواء[4]. وعلى هذا النحو في ذكر آفات كل ميدان من ميادين العلم،

(1) تاج الدين السبكي، معيد النعم ومبيد النقم (بيروت: دار الحداثة، 1989)، ص 67.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

(3) المصدر نفسه، ص 71.

(4) المصدر نفسه، ص 74.

ينعـي على العلماء إهمالهم للكلام، فمن القبائح أن بلادنا ملأى من علماء الإسـلام، ولا نـرى فيهـا ذميًا دعاه إلى الإسـلام مناظرة عالم مـن علمائنا. وينتقـد التعصّب المذهبي، كمـا ينتقد نزعة بعض العلماء، إلى التفلسـف، ويعتبـر في هـذا المجـال أن الفارابـي وابن سـينا محرفان لكلم الشـريعة، وآراءهمـا أباطيـل وجهـالات[1]. ويتعرض لبعـض الميـول المعتزلة لدى الذيـن يقرأون في كتاب: «الكشـاف» للزمخشـري، فصاحبه مبتدع مجاهر في بدعته[2]. وينتقد كتاب: «مشارق الأنوار» للصاغاني، لأن البعض يضعه نصب عينيه ويقول بضم علم الحديث إلى التفسير، كما ينتقد القائلين بضم الحديث إلى الفقه.

والأمـر الملفـت للانتباه ما يذكره عن التحاسـد بين العلمـاء، فهو ينعي على الفقهاء اسـتهزاءهم بالمتصوفة، وينتقد بالمقابل النزعة المتطرفة لدى طائفـة أصـل الحديث: التي جعلت دأبها السـماع.. وأن كثيـرًا منهم يُجهد نفسـه في تهجي الأسـماء والمتون[3]. ويلخص السـبكي مقصده قائلًا: إنه ينبغي لكل ذي فن أن يتخذه سـبيلًا إلى النجاة، ومرقاة إلى الزلفى عند الله تعالى لا صنعة يتهوس بها[4].

يأتـي كلام السـبكي عـن العلمـاء في سـياق حديثه عن صنائـع الخلق، وكمقدمـة للحديث عـن: أرباب الوظائـف العلمية والدينيـة ويذكر منهم: المفتـي، المـدرّس، المعيد، الفقيه، قارئ العشـر، المنشـد، كاتـب الغيبة،

(1) المصدر نفسه، ص 77.
(2) المصدر نفسه، ص 80.
(3) المصدر نفسه، ص 89.
(4) المصدر نفسه، ص 101.

القـراء، خازن الكتب، الخطيب، الواعظ، القاص، قارئ الكرسـي، الإمام، المؤذن، المؤقت، فكل واحد من هؤلاء كان عليه أن يقوم بوظيفته المنوطة بـه. وفـي هذا السـياق ينطوي كلام السـبكي على نـوع مـن التناقض، ففي الوقـت الـذي يطالـب فيـه بالتخصـص الوظيفي حتـى في المعنـى الضيق للكلمـة، كانتقاده جمع المرء بين إمامة مسـجدين وكتولية تدريسـين، نراه يمهـد لحديثه بانتقاد التخصص الضيق لـدى الفقهاء والمحدثين وغيرهم. كذلك، فإن السـبكي الذي يضع للعلمـاء غاية هي هداية الخلق وتنويرهم، يقف بشدة ضد الصلات بين العلماء والأمراء. يُدرك السبكي خطر السياسة على العلم. ويتشـدد في ضرورة الفصل بين العلـم والإمارة. فحتى لو قال الفقيه أن تردده إلى أبواب السلاطين لإعزاز الحق ونصرة الدين، فإن ذلك سـيجعل العالـم الفقيه موضـع خطر عظيـم، ويؤدي به إلـى الانغماس في شئون الدنيا.

يعكس موقف السـبكي التناقض بين وظيفة العلم والدور الذي اضطلع بـه العلماء في العصر المملوكي، ويراقب في الوقت نفسـه مخاطر نزعتين متناقضتيـن: التخصـص الوظيفي من جهة، والانخراط فـي قيادة المجتمع وجمهور المدن من جهة ثانية.

كانـت الآثـار المباشـرة للسـيطرة العثمانية في بـلاد الشـام ومصر هي تفكيك الوحدة التي كانت عليها هيئة العلماء. الأمر الذي كان يؤذن بإعادة تركيب وتشـكيل الهيئات العلميـة في المدن، وبتقـدم اختصاصات علمية أخرى. في هذا السـياق، فإن المحدّثين الذين يقفون ضد انقسـام المجتمع إلـى فئات مسـتقلة كانوا عرضة للذوبـان والإلحاق بالمؤسسـات الفقهية،

وقد تهاوت تقاليدهم بما في ذلك الارتحال في طلب الحديث، وتراجعت كتابة التاريخ التي أمسك بها حتى نهاية الدولة المملوكية المحدثون أو من يجري على نهجهم في الجرح والتعديل، وتضاءل أتباع المذهب الحنبلي، وحيث انتشر العثمانيون انكمشت تعاليم هذا المذهب[1]، كما أسهم انتشار الطرق الصوفية بدوره في انكماش الحنابلة وتعاليمهم.

على الرغم من هذه الآثار التي ظهرت مباشـرة في مسار القرن السادس عشـر الميـلادي، فـإن المذهب الشـافعي بقـي مذهبًا أولًا فـي مصر وبلاد الشام، على الرغم من تحول بعض أتباعه إلى المذهب الحنفي. وهذا يعني أن مبدأ الإلحاق لم يتحقق، واستمرت قائمة التقاليد التي تعترف بالمذاهب الأربعة بشـكل متوازن. وإذا كانت الدولة العثمانية قد عمدت، أولًا بأول، إلى توحيد أجهزة القضاء عبر ربطها بعاصمة الدولة استانبول، وقد نجحت في ذلك، فإن محاولة توحيد أجهزة العلماء عبر النظام المدرسـي العثماني لـم تحقـق إلا نجاحًا جزئيًا، فلم يكتسـب هذا النظام الاعتـراف من جانب علمـاء مصر، ولـم يسـتطع أن يحـلّ مـكان الطرائق المعهودة في اكتسـاب العلم.

وكان ثمـة صـراع ضمني بين القواعد التي درج عليهـا العلماء من قبل، وبين محـاولات الدولة العثمانية لفرض أنظمتهـا وقواعدها بل وقوانينها. وقـد ألمحنا إلى أن الأسـس التي قامت عليها الدولـة العثمانية تختلف عن تلـك التـي قامت عليها دولـة المماليك، ويمكن أن نضيف هنـا أن التنظيم العثمانـي للمجتمـع قـد أخـذ أشـكاله تبعًـا لتقسـيمات قائمة علـى الدين

(1) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص 52.

والمناطق والعمل، بحيث يتم الاعتراف بالجماعات تبعًا لخصائصها المهنية أو الدينية، وحتى المدينية أو الريفية. والتنظيم الحرفي الذي عرفته الدولة منذ بداياتها واعترفت به، صار نموذجًا للتنظيمات الاجتماعية الأخرى، بما يتميز به من الانغلاق والسرية والاستقلال الذاتي. وعلى هذا النحو، فإن الجماعات القائمة على الدين والعرق والعمل انغلقت على ذاتها، واتبعت تراتبية داخلية، وسارت وفق قوانينها وأعرافها ودساتيرها، وشمل ذلك إلى حد بعيد جماعة العلماء (العلمية)، وجماعة الكتّاب (القلمية) على حد سواء.

ومن هنا، يمكن أن نفهم مغزى المقاومة النسبية التي أبداها العلماء في مصر وبلاد الشام للإجراءات العثمانية. فالعلماء الذين خسروا مواقعهم ونفوذهم كانوا يقاومون إخضاعهم للشروط الوظيفية الحرفية، ويرفضون بالتالي مبدأ الإلحاق المذهبي أو المدرسي. هؤلاء العلماء الذين كانوا عرضة لتدخلات استانبول في شئونهم، كانوا ينمّون شعورًا غامضًا بعروبتهم إزاء الأروام (الأتراك)، إلا أن هذا الشعور الملتبس لم يستطع أن يعيد وحدة هيئة العلماء، على العكس من ذلك، فإن عروبة العلماء الملتبسة كانت تحتجب خلف نزعة التضامن على مستوى المدينة الواحدة، بحيث برزت تدريجيًا أجهزة مستقلة في مدنها مستعيرة أشكالًا من التنظيم الحرفي.

-2-

كانت جماعات العلماء هيئات مدينية بالدرجة الأولى، وجزءًا من التركيب المديني، ويؤكد أدب تراجم الأعيان هذا الأمر. فقد حظيت المدن بالتقدير تبعًا لعلمائها، وكُتبت تواريخ المدن من خلال تراجم علمائها، وثمة أمثلة عديدة لمصنفات تتناول تراجم العلماء فصّلت على حدود المدينة. ونسبة العالم إلى مدينة تعادل نسبته إلى مذهب، وتتقدم في الذكر اختصاصه أو وظائفه. والمدينة التي ينتسب إليها العالم ليست فقط التي ولد فيها، ولكن تلك التي استقر فيها وشهدت نشاطه العلمي أيضًا.

والمدينة كما بلغت حالها في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، كانت تأخذ شكلها وتركيبها وفقًا لأحكام الفقهاء، في أحكام أسواقها ومساجدها أو في علاقات الأفراد والجماعات بعضهم ببعض. ويمكن القول إن المدينة الإسلامية قد أخذت طابعها مع النمو التدريجي للفقه، وقد صيغت وفقًا لرؤيتهم وأحكامهم، مما يجعلها بحق «مدينة الفقهاء». إلا أن الفقهاء كانوا عرضة لأن يفقدوا رقابتهم على المدينة، بفعل القوانين التي كانت تضعها الدولة العثمانية، والتي ترسم حدودًا فاصلة بين جماعات المهن والأعراق والأديان[1]. يتحدث الغزّي في «لطف السمر» عن التناقض بين سياسة الشرع وسياسة القانون. وكان التعارض قد أثاره العلماء في مناسبات متفرقة، وتهمنا بشكل خاص الآثار التي نجمت عن

(1) S Shaw, Histoire, p215 - 221.

هذا التعارض الذي أدى إلى إيجاد أنظمة أو قوانين ثابتة رسّخت شبكات اجتماعية، وأعادت صياغة التركيب الإنساني في المدينة. إن جزءًا من هذا التقسيم كان يكمن في أحكام الفقهاء أنفسهم، إلا أن القوانين السلطانية كانت تبرز الفوارق بين الجماعات وتفقد المدينة وحدتها. ولم يتيسر للفقهاء مقاومة هذا الاتجاه المتنامي بفعل تبلور جماعات مدينية منغلقة على ذاتها ودساتيرها الخاصة بها. بالمقابل، فإن الفقهاء أنفسهم كانوا يتحولون إلى هيئة تكتسب خصائص الجماعات ذات الطابع الحرفي.

إن التقليد الذي كان يدفع العلماء للانتقال من مدينة إلى أخرى طلبًا للعلم لم يتوقف، ولم يتوقف الميل الذي يدفع العالم إلى الحواضر الكبرى: لم تسعه حلب فذهب إلى القاهرة[1]، حسب الوصف الذي يقدمه الغزّي لأحد العلماء. وبالفعل، فإن المدن الكبرى كانت تستقطب وتستقبل العلماء الذين يتخذون من هذه الحواضر أمكنة لاستقرارهم حيث يؤسسون شهرتهم. ولكن وبالتوازي مع هذا التقليد كانت الهيئات العلمية المحلية آخذة بالرسوخ في محيطها المديني. وتعززت روابط العلماء المحلية بتوحد عواطفهم مع الأهالي تجاه الحكام الغرباء من الروم. وأدى الاستقرار خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى تبلور ملامح عائلات محلية تتوارث العلم. وتمثلت هيئة العلماء في كل مدينة وحاضرة التقاليد الحرفية السائدة بين أرباب المهن، واتسمت بها وجعلتها خاصتها.

---

(1) الغزي، الكواكب السائرة، جزء 2، ص 242.

في كل مدينة كان الخطباء والأئمة والمدرسون يشكّلون عماد هذه الهيئة التي تضم على مستوى المدينة الواحدة عشرات أو عدة مئات من الأفراد، يشغلون وظائف الخطابة والإمامة والأذان والإقراء والوعظ والتدريس. ومن بين هؤلاء تشكّلت الهيئة المحيطة بالقاضي والتي تضم النواب والشهود والوكلاء. ويضاف إليهم أولئك الذين يخدمون في المساجد والمدارس، ويدخل في عدادهم المتولّون على الأوقاف. وجميع هؤلاء يشكلون جماعة تتوزع فيما بينها عدة مئات من الوظائف ذات الطابع العلمي والديني[1].

إن التعريف بالعالم يتبع قاعدة متشابهة تتكرر في تراجم الأعيان، ويمر عبر سلسلة من الأنساب، كنسبة صاحب الترجمة إلى المدينة والمذهب والعائلة والطريقة إذا وُجدت. ويُسهب التعريف الذي يأتي كمدخل للترجمة في استدعاء النعوت التي تُعرّف بصاحب الترجمة، وهي غير مجانية بحال، إذ تهدف إلى تبيان حال المترجم. وفي المدخل الذي لا يتجاوز عدة أسطر، نعرف أننا إزاء فقيه أو محدث أو متصوّف أو واعظ. و بما أن هؤلاء العلماء يمارسون وظائف شتى ويتلقون ويدرسون علومًا مختلفة، فإن العبارات التي تشرح الأوجه المتعددة من علومهم ووظائفهم تتنوع. إن إعداد العالم يتبع مسارًا متشابهًا نجد نموذجًا له في المثال التالي:

(1) انظر دراستنا، الصورة التقليدية للمجتمع المدني: دراسة في وثائق محكمة طرابلس الشرعية (منشورات معهد العلوم الاجتماعية - الفرع الثالث، الجامعة اللبنانية، 1983)، ص 98.

«حفظ القرآن العظيم، ثم عرض على الجمال الباعوني وأخيه البرهان، والبدر ابن قاضي شهبة والنجم ابن قاضي عجلون وأخيه التقوي. ثم أخذ الفقه عن أبي ذر، والأصول والنحو عن السلالي وولده الزيني عمر. ثم قدم القاهرة على جده لأمه، فأخذ عن الفخر المقدسي والجوهري، وقرأ الفقه على العبادي.. وقرأ على السخاوي في بعض مؤلفاته وفي غيرها، وبرع وتميز وناب في القضاء في القاهرة ودمشق وحلب. وجمع تعليقات على المناهج سماه الابتهاج في أربع مجلدات واختصر جمع الجوامع»[1].

إنها سيرة عالم من القرن السادس عشر، عاصر الدولتين. ويظهر من خلال السيرة أن العلوم التي يتلقاها الطالب تندرج من قراءة القرآن إلى النحو والحديث والفقه، كما يتعدد الشيوخ الذين يجيزون الطالب إجازة شفهية أو خطية. إلا أن هذه الطريقة في تحصيل العلم لا تتبع نظامًا صارمًا من حيث الشكل، ولا تقطعها مراحل أو درجات. ويمكن أن نقسم سيرة العالم إلى ثلاث مراحل: مرحلة الأخذ والتحصيل أو الإعداد العلمي، ثم مرحلة التصدّي للوظيفة العلمية والدينية أو القضائية، وأخيرًا إعادة إنتاج العلم من خلال التدريس وإعداد الرسائل والمصنفات والشروح أو المؤلفات.

كانت هذه المراحل الثلاث آخذة في التطابق مع مثيلاتها التي نجدها لدى طوائف الحرف؛ حيث يبدأ المتعلّم بالتدرّب على الصنعة وتلقي فنونها وأسرارها، ثم ينتقل إلى مرحلة العلم، فيصبح معلمًا في حرفته بعد أن يكسب اعتراف وتثبيت معلميه، عند ذلك يتمكن من ممارسة الصنعة

---

(1) الغزّي، المصدر نفسه، جزء 1، ص 69.

وإعـادة إنتاج مـا تعلمه. هذه الروح الحرفية التـي انتقلت إلى ميدان العلم، كانـت تتدعـم بعناصر إضافية حتـى تأخذ طابعها الحرفـي فقد طغت على طـلاب العلم دراسـة الفقه بشـكل خـاص، وأدرجـوا العلـوم الأخرى في سـياقه، نظـرًا لما يتيحـه الفقه من وظائف فـي القضاء والإفتـاء، ونظرًا لما يكتسـبه العالـم من معرفة فـي المواريث والأوقـاف. كان الطابـع الحرفي يكـرّس تراجع روح الإبداع لمصلحة تسـجيل الشـروح والحواشـي على متـون وأعمـال سـابقة. ويتكـرّس أيضًـا فـي انطـواء هـؤلاء العلمـاء على كراريسهم وعلومهم، وتناقلها فيما بينهم جيلًا بعد جيل عن طريق التوارث. وقـد انقطع هذا العلم عن سـائر الناس، خصوصًا فـي جانبه الفقهي، فصار نوعًا من سر المهنة، آخذين بالاعتبار تلك الحيل الفقهية التي كانت علامة لرواج صنعة الفقيه. إن الغزّي لم يتوان عن وصف طلب العلم وممارسـته بالحرفة، فيشير إلى حرفة العلم وحرفة الفقهاء[1].

والانتساب إلى جماعة العلماء، لم يكُ مشروطًا بنوع خاص من الشروط. إلا أن الأمر الذي أخذ في القرن السـادس عشـر يصبح قاعدة شبه ثابتة كان تـوارث الأبنـاء للعلـم عن آبائهـم، وبالتالي تـوارث الوظائـف الدينية، إلى حـد بروز عائـلات اختصت بوظائف محددة كالشـهادة والأذان والتدريس والخطابـة والإمامة وحتى الإفتاء. في وقـت أصبح فيه التوارث حقًا معترفًا به، ويشـبه ذلك توارث المهن في الطوائف الحرفية. إلا أن ذلك لم يؤد إلى الانغلاق النهائي لهيئة العلماء، وخصوصًا في القرن العاشر / السادس عشر الميلادي، حين تسربت إلى داخل صفوف العلماء عناصر ليست من أصول علمية عائلية. ويذكر الغزّي أمثلة تضعنا في تلك الأجواء، يقول:

(1) المصدر نفسه، جزء1، ص 49.

«النائب الشافعي كان والده سمانًا، وكان هو عاميًّا جاهلًا ثم اقتضى حال الزمان، وموت الأعيان أن ولي نيابة القضاء»[1].

ويمكن أن نجد فيما رواه الغزّي تأكيدًا لكون الدخول في سلك العلماء يجدر أن يتم داخل عائلات اختصت بذلك، فهو يستهجن دخول أفراد من العامة في صفوف العلماء، كذلك، فإن الغزّي في الرواية ذاتها، يلمح إلى التدهور الذي أصاب العلم وجماعة العلماء بعد دخول الدولة العثمانية وسيطرتها على بلاد الشام. وعلى الغرار نفسه يذكر مستهجنًا أن طباخًا دخل في طلب العلم[2]. لكنه يقرّ في النتيجة بأن طلب العلم والدخول في سلكه ما هو إلا منّة من الله:

«فمحمد بن يوسف كان أبوه حلاجًا ثم صار صوافًا، إلا أن الله تعالى أراد بولده خيرًا فصار فقيهًا»[3].

والعلم أب لمن ليس له أب. بل أكثر من ذلك، ففي نظر العلماء أنفسهم، فإن العلم يعلو على الإمارة[4]. وقد حظي العلماء والمنتسبون إلى هيئتهم ببعض الامتيازات، وهكذا، فإن هيئة العلماء شهدت انضمام أولئك الذين كانوا يبحثون عن الضمان والمنعة والنفوذ في حال بلوغ المناصب العليا في الجهاز الديني. وكانت الدولة تخصّ العلماء ببعض الإعفاءات وبعض الأعطيات على قدر وظائفهم، ومداخلاتهم مع النافذين في عاصمة

---

(1) الغزّي، لطف السمر وقطف الثمر، تحقيق محمود الشيخ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1981)، جزء 1، ص 157.

(2) المصدر نفسه، جزء1، ص 216.

(3) المصدر نفسه، جزء1، ص 172.

(4) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء1، ص 107.

الدولـة، علـى الرغم من أن هـذه الأعطيات كانـت عرضة للإلغـاء أحيانًا. عدا عن ذلك، فإن العلم والوظائف الدينية والشـرعية كانت بابًا للارتزاق، ووُصف مجموع الذين يقومون بخدمة مسـجد ما من أئمة ومؤذنين وقومة بالمرتزقـة[1]. ويبـدو أن هـذا التعبيـر كان شـائع الاسـتعمال فـي مثل هذه الحـالات. ومن هنا، فـإن التضامن المفترض بين أبناء حرفة العلم الواحدة كان يشوبه التحاسد والتنافس على نيل الوظائف، ويذكر الغزّي:

«وليس لانقلابهم على مودتنا إلّا الحسد»[2].

مشيرًا إلى روح التحزّب والتنافس التي تستعر بين العلماء. ويقرر الغزّي في معرض آخر مقدار ما آل إليه حال بعض العلماء من جهل:

«كان أعظـم معلوماتـه الفقـه، إلا أنـه كان يشـبه علـى الطلبـة، ويـورد الإشكالات عليهم، فإذا أجابوه خطّأهم»[3].

ويذكـر المحبـي فـي: «خلاصـة الأثـر»، أن إبراهيـم الفتـال كان عليـه وظائـف قليلة جدًا[4]، فلهذا كان يقتصر على بعض تجارة. ويذكر الجبرتي في تاريخه الذي يتضمن أخبارًا تعود إلى القرن الثامن عشر:

«إن أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث، لأن أهل الأزهر غالبهم فقراء وأخلاط مجتمعة من القرى والآفاق فتندر فيهم القابلية لذلك»[5].

---

(1) انظر: الصورة التقليدية للمجتمع المديني، ص 100.

(2) الغزّي، لطف السمر وقطف الثمر، جزء1، ص 218.

(3) المصدر نفسه، جزء1، ص 174.

(4) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء1، ص 51.

(5) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، جزء1، ص 277.

يلخص الجبرتي في الفقرة السابقة المظهر الإجمالي والمزدوج الذي طغى على جماعة العلماء في الأزهر خصوصًا، إن لجهة انغلاقهم ضمن الحيّز الضيق للفقه، أو في فقرهم وحاجتهم. إلا أن هذا الوصف لا يشرح على نحوٍ كافٍ الوضع الذي كان عليه جهاز العلماء، وبمعنى أدق: أجهزة العلماء في مصر وبلاد الشام.

يقوم الجهاز الديني على شبكة موسّعة من الوظائف التي يتوزعها أفراده فيما بينهم. فثمة وظائف لابد من القيام بأعبائها حتى تستقيم الحياة الدينية، مثل الأذان والإمامة والخطابة، إضافة إلى التدريس والوعظ. إن المفهوم المحدد للوظيفة كما يرد في مصنفات تراجم العلماء أو في سجلات المحاكم الشرعية العائدة للعصر العثماني، يشير إلى المهمة المحددة التي يقوم بها العالم أو رجل الدين، والتي تمنح له إما عن طريق الوراثة، من الأب إلى الابن، أو عن طريق فرمان سلطاني أو براءة شريفة. والفرمان أو البراءة يتضمنان عادة حق التوارث، كذلك، فإن الوظيفة قد تُمنح عن طريق الترشيح أو الأهلية أو عن طريق التعيين من جانب القاضي. وفي جميع الأحوال، فإن القاضي أي الحاكم الشرعي هو الذي يثبت أصحاب الوظائف في وظائفهم، إن عن طريق تثبيت صلاحية ما يملكونه من وثائق تبيّن حقهم في هذه الوظيفة أو تلك، أو في تأكيده لترشيحهم وقبوله لأهليتهم. وفي النتيجة، فإن صاحب الوظيفة يحصل على صك شرعي من القاضي، على النحو التالي:

«سبب تحرير هذا الرقيم الذي هو على نهج الشرع القويم هو أنه بمجلس الشرع الشريف ومحفل الحكم المنيف بطرابلس الشام المحمية أجله الله تعالى، قرر متوليه مولانا وسيدنا المولى الحاكم

الشـرعي الموقع خطه الكريم أعاليه، دامت فضايله ومعاليه، وحسـنت أيامـه ولياليه، حامل هذا الكتاب الشـرعي الشـيخ أحمـد ابن المرحوم المغفـور له الشـيخ أبـي اللطف في وظيفـة الخطابة في جامـع الطحان المعمـور بذكر الله تعالى الكاين باطن طرابلس المعين لها من المعلوم مـن متحصل وقف الجامع المشـار إليـه في كل يوم خمـس عثمانيات فضيـات، وأذن له بمباشـرة الوظيفـة المزبورة بانتقال الشـيخ مصطفى ابن الشـيخ إبراهيم البتروني إلى رحمة الله تعالى وشـغورها عن مباشر شـرعي تقريرًا وإذنًا شرعيين مقبولين من الشيخ أحمد المذكور وجاهًا وشفاهًا، القبول الشرعي، تحريرًا في غرة شهر رجب الفرد...»[1].

يوضّـح النـص طريقـة توجيـه الوظيفـة وتحديـد معلومهـا أي أجرها، فالقاضـي هـو الذي يحـدد الأجر من بيت المـال[2]، ولكن فـي الفترة التي نحـن بصددها، فإن الأوقـاف كانت تقـوم بمجمل أعباء الوظائـف الدينية المسندة إلى أفراد الجهاز الديني. بل كانت في واقع الأمر توسّع نطاق هذه الوظائـف، عن طريـق خلق وظائف جديـدة لم تك قائمة مـن قبل، مثل ما تحدده. الوثيقة التالية:

«.. وظيفة قراءة ما تيسر من القرآن العظيم في أي مكان تيسر، المعين لها من وقف أهل الخير الانتفاع بجميع الحانوت الكاين بسـوق الشـوايين بطرابلس»[3].

---

(1) السجل الأول من سجلات المحكمة الشرعية بطرابلس العائد لسنة 1077هـ / 1666م، ص 126.

(2) انظر: الصورة التقليدية للمجتمع المدني، ص 107.

(3) السجل الأول من سجلات محكمة طرابلس، ص 126.

أو: «وظيفة قراءة جزء شريف من القرآن العظيم في كل يوم بعد صلاة الصبح على تربة المرحوم أحمد باشا»[1].

ويمكن للشخص الواحد أن يحصل في الوقت ذاته على عدد من الوظائف، وأن يجمع مثلًا بين وظائف التدريس والوعظ والإمامة، وكان الخطباء من كبار المدرسين، عادة، يجمعون بين الأمرين في وقت واحد، وعدد ما يحصل عليه العالم من الوظائف غير محدد بسقف معين. فقد حظي بعض كبار العلماء بعدد قياسي من الوظائف، حيث جمع أحد العلماء ثماني عشرة وظيفة في وقت واحد، تراوحت بين التدريس والوعظ والقراءة وغير ذلك. علمًا أن مهمة محددة قد يتقاسمها عدد من الأشخاص، فيكون ثمة ثلاثة أو أربعة مؤذنين أو أكثر للمسجد الواحد يتناوبون على وظيفتهم في أوقات مختلفة[2].

والمسجد هو المكان المركزي للوظائف الدينية، من الخطيب والإمام إلى وظائف الخدمة وإيقاد المشاعل. وعلى هذا النحو، فإن الوظائف المفردة تصل، في المسجد الواحد، إلى عشرات الوظائف يتقاسمها عدد كبير من العلماء ورجال الدين، حسب أهمية المسجد وتبعًا لما حددته الوقفيات من وظائف أصلًا. والوظائف التي نجدها في المسجد هي بالضرورة: الخطابة والإمامة والتدريس والوعظ والأذان والقراءة والخدامة.. وثمة وظائف تقوم خارج إطار المسجد، مثل وظائف التدريس في المدارس أو القراءة إضافة إلى وظائف التولية. واعتبرت خدمة دفن

(1) المصدر نفسه، ص 127.

(2) انظر: الصورة التقليدية، ص 106.

الموتى وخدمة قبور الأولياء جزءًا من الوظائف الملحقة بالجهاز الديني. والواقع أن ما تحدده الوقفيات من وظائف قد وسّع من إطار الجهاز الديني ومهماته كقراءة القرآن على أضرحة أصحاب الوقفيات، أو توزيع المآكل على الفقراء في مواسم معلومة، أو غير ذلك مما تحدده الوقفيات. وأوكلت هذه المهمات إلى أشخاص ينتمون إلى الجهاز بصفتهم من رجال التقوى، أو بسبب النسب العائلي، أو بسبب حاجتهم. وفي جميع الأحوال، فإن هذه الوظائف على تنوعها قد عززت الموارد المالية للجهاز، ووسّعت من عدد أفراده.

كذلك، فإن الموارد الناتجة عن الوقف يخصص جزء من ريعها ومتحصلاتها لطلبة العلم الشريف، واعتبر طلب العلم وظيفة قائمة بذاتها، مما أتاح المجال، ليس فقط لإيجاد نفقات طلبة العلم، وإنما لإلحاقهم المبكر بآلية الجهاز الديني وتقاليده.

واستطاعت العائلات الراسخة في الجهاز الديني أن تستأثر، ليس فقط بالعدد الأكبر من الوظائف، بل بالمهم منها. ونجد أن العديدين من العلماء قد فرّغوا قيد حياتهم لأولادهم بوظائفهم[1]. وقد أدى مبدأ توارث الوظائف الدينية إلى قيام المشاحنات بين من اعتبروا أنفسهم أحق بالوراثة[2]، مما كان يؤدي إلى رفع الدعاوى والتناظر أمام القاضي لتقرير من هو الأحق، بناءً على درجة قرابته وأهليته للوظيفة في الوقت ذاته.

(1) الصورة التقليدية، ص 101.

(2) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في أعيان القرن الثالث عشر (دمشق، 1961)، ص 1038.

ضمن هذا الجهاز العلمي الواحد على مستوى المدينة، يمكن أن نقيم تمييـزًا بين كبار العلمـاء من جهة، وبين صغار العلماء بمـا في ذلك القومة والخدمة وطلبة العلم الشريف من جهة ثانية. كان كبار العلماء يقبضون على الوظائف الأساسية كالخطابة في الجامع الكبير والمساجد الرئيسية، إضافة إلـى تصدّرهم للتدريس. وكان هؤلاء العلماء قد استعادوا هذه المناصب تدريجيًا في نهاية القرن السـادس عشر وفي القرن الذي يليه، بعد أن استأثر بها العلماء الأتراك لعدة عقود من الزمن. ومن ذلك بشكل خاص، منصب الإفتاء الذي أسـند إلى علماء أتراك معيّنين مباشـرة من استانبول، في مسار القرن السادس عشر، ثم أسند إلى علماء أهليين، فاستقر المنصب في عدد من العائلات المحددة في المدن الكبرى وكذلك في المدن الصغرى. وقد اكتسـب منصب المفتي أهمية تدريجية متصاعدة، في الوقت الذي كان فيه الجهاز الديني يكتسـب شكل وتنظيم الأصناف الحرفية. وفي هذا السياق، كان المفتي يسـتأثر بمنصبي رئاسـة الجهاز وصفة المتكلم عن سـائر أفراد العلماء، محتفظًا في الوقت نفسـه بوظيفته الرئيسـية التـي تقوم على تقديم الفتـاوى الشـرعية للقاضـي أو للعامة من النـاس في الحـالات المعضلة. كذلـك، فـإن المفتـي احتفـظ علـى الـدوام بوظائفـه الأخـرى كالخطابـة والتدريـس. وفـي بلاد الشـام كان المفتي الحنفي هو الـذي يحظى بالنفوذ الأوسع، إلا أن تعدد المفتين تبعًا لعدد المذاهب، كان يجعل رئاسة الجهاز الديني تأخذ شكلًا جماعيًا، بحيث تتكون من هؤلاء المفتين وكبار العلماء. ولم يكن للمفتي أي مشـاركة في إصدار الأحكام، وتقتصر مشـاركته على الاستشـارة التي يقدمهـا للقاضي حين يطلبها هذا الأخيـر. ولعلّ القاضي،

الذي كان عادة من غير العلماء المحليين، يحرص على طلب الفتوى حين يتعلق الأمر بإصدار أحكام بقتل المجرمين[1].

وكما في الأصناف الحرفية، حيث شيخ الحرفة هو أول بين متساوين هم معلمو الحرفة، فإن المفتي هو واحد من بين الخطباء والمدرسين الكبار. إلا أن رسوخ نظام التوارث وتمركز قيم الوجاهة، جعل المنصب ينحصر في عدد من العائلات المحلية التي تتبادل وتتوارث منصب الإفتاء. وهذه الجماعة المختصرة من كبار العلماء الذين يتحدرون، مثل المفتي، من عائلات تتوارث في أبنائها العلم ووظائفه.

أبقى الجهاز الديني على صلاته المفتوحة مع البيئة المدينية الواسعة، وحماه ذلك من الانغلاق على التقاليد الحرفية. فكان ثمة حرفيون وأصحاب صنائع، تسند إليهم بعض الوظائف الدينية كالأذان أو الإمامة أو غير ذلك، يقومون بأعبائها في الوقت الذي يواصلون فيه نشاطهم المهني. وكبار العلماء أنفسهم مارسوا التجارة، وكان بعضهم مالكين للأراضي والعقارات، وقد حصل بعضهم على «مالكانات» على شكل هبات تُمنح من الدولة. والواضح، أنه صار بإمكان العلماء أن يراكموا ثروات عن طريق المحاصيل أو عن طريق التجارة، وقد أدى ذلك كله إلى تشابك مصالح العلماء مع مصالح المالكين والتجار.

وإلى جانب جهاز العلماء، قامت مؤسسة أخرى تمركزت فيها قيم الوجاهة المحلية والشرف تمثلت بنقابة الأشراف، التي تضم العائلات المتحدرة من سلالة الرسول (ص). وقد حصل هؤلاء على نوع من

(1) الصورة التقليدية، ص 89.

الإنعامات والإعفاءات، ومع تغلغل التقاليد العثمانية في بلاد الشام ومصر، صار نقيب الأشراف شخصية محلية بارزة ومرجعًا في شئون الأهالي إلى جانب المفتي. وواقع الأمر، أن كلًّا من المفتي والنقيب على حد سواء، ما كانا يحصلان على نفوذهما الأهلي من مجرد حصولهما على منصبيهما فحسب، بل كانا ينتسبان إلى شبكة موسّعة من العائلات التي يتحدر منها رجال الدين والأشراف والتجار. وكان التبادل واسعًا بين هذه العائلات، وبشكل خاص، فإن عائلات الأشراف كانت تمارس نشاطًا تجاريًا بارزًا. كما كان الحصول على المناصب العلمية الكبيرة ضمانة للجاه والثروة.

كان الدور الذي أخذ الجهاز الديني يضطلع به، من خلال كبار العلماء، في نهاية القرن السادس عشر ومطلع الذي يليه، قد برزت ملامحه من خلال المواقع التي احتلها هؤلاء العلماء كوسطاء بين الحكام من جهة، والأهالي من جهة ثانية، كما في المثال التالي:

«مقبول الشفاعة عند الحكام، وإن نزلت بالناس نازلة فزعوا إليه في كشفها، أو عُرضت عليهم معضلة هرعوا إليه في حلها»[1].

وقد استحوذ هؤلاء العلماء، وخصوصًا المشهود لهم بالتقوى، على ثقة الأهالي:

«كان من أجلّ الفقهاء المشهورين، وصار مرجعًا للناس في المشكلات»[2].

وثمة عشرات الأمثلة على أولئك العلماء، الذين كانوا يقومون بالشفاعة لدى الحكام منذ الدخول العثماني. ويجدر أن نلاحظ بأن الشفاعة لدى

(1) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء3، ص 19.

(2) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء1، ص 301.

الحكام أو التوسّط لديهم، كانت تخلق «دورًا وسيطًا»، وقد تحوّل الجهاز الديني إلى مؤسسة ذات طابع وسيط. وعلى هذا النحو، فإن أعيان العلماء، أي كبارهم، صاروا محط أنظار العامة وأهل السوق وجملة الأهالي، وصاروا ملجأ للناس في الملمات. وبالمقابل، ونظرًا للطابع التبادلي للدور الوسيط، فقد كان الحكّام يتوجهون إلى الأهالي وعامة الناس عبر المفتي والنقيب وسائر الأعيان، مما كرّس وجاهة الأعيان والعلماء بوجه خاص.

جرّ هذا الدور الوسيط انتقادات العامة وأهل التقوى ورجال التصوف أيضًا. وقد درجت العادة على اتهام هذا القسم من العلماء الذي يقيم الصلات مع الحكام بالإفراط في مخالطة أولي الأمر والإقبال على الدنيا. وكان عدد من العلماء قد عمل في التجارة وملك الأراضي والثروات، كما تقدم، وحصل على النفوذ لدى الحكام وأرباب السياسة، وخصوصًا أولئك الذين يقيمون الصلات مع رجال الدولة في استانبول. وطالما أساءت هذه الصلات إلى سمعة العلماء عند العامة والمتصوفة، ويذكر المحبّي الاتهام الذي وُجّه إلى أحد العلماء بأنه مدمن الشراب لأنه كان يعاشر الدولة كثيرًا ويبيت عندهم[1]، وكلمة دولة تختصر هنا الحكّام ورجال السياسة. وعند أولئك العلماء الذين آمنوا في قرارة نفوسهم بأن العلم يعلو على الإمارة، يستحيل الجمع بين السياسة من جهة، والعلم الشرعي من جهة ثانية. وحسب المرادي، فإن الانتساب إلى الحكّام ينزع صفة العلم عن أصحابه:

(1) المرادي، سلك الدرر، جزء1، ص 143.

«كانوا مشايخ ولم يزالوا متصفين بالمشيخة إلى أن انتقل والده من ذلك إلى طريق الحكومة بسبب انتسابهم لبني العظم حكام دمشق»[1].

ينبغي أن ننبّه لهذه القطيعة بين العلماء وحكام السياسة، وأن ذلك لم يتأتّ نتيجة للفصل بين الأجهزة الحكومية من ناحية، والأجهزة الشرعية من ناحية ثانية فحسب، كما أنه لم ينتج عن عزلة الطبقة الحاكمة عن المجتمعات الأصلية المحلية من ناحية أخرى، وإنما يعود بشكل خاص إلى افتراق غاية العلم عن غاية الدولة، كما تراءى الأمر للمرادي وعلماء عصره حتى نهاية القرن الثامن عشر. وبشكل عام، فإن اتصال العلماء بالحكّام والخضوع لهم وإخضاع الأحكام الشرعية لأغراضهم، كان يثير حذر العامة ونفورها، عدا ما ينطوي عليه من مخاطر العزل والإهانة والنفي.

إن كتّاب تراجم الأعيان والعلماء يمتدحون بالمقابل أولئك التقاة كالشيخ أحمد القادري، الذي لم يدنس بتعاطي أموال المصادرات ولا يخرج لزيارة الحكام، ولا يدخل بالشهرة والجماعات كما هو عادة المشايخ[2]. ولم يعدم بروز أمثال أبي بكر بن منصور الحلبي الحنفي، الذي كان له لدى الحكام في أموره إقدام، نفي وأجلي بسببه مرارًا[3]. وقد احتفظ أمثال هؤلاء بتقدير واحترام العامة.

(1) المصدر نفسه، جزء3، ص 11.

(2) المحبّي، المصدر نفسه، جزء1، ص 293.

(3) المرادي، المصدر نفسه، جزء1، ص 122.

-3-

إذا كانت مصالحة التصوف بالفقه منذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، قد تفادت القطيعة بين أهل السنّة والصوفية، وخروج المتصوفة على الجماعة، فإن التعارض بين المنظمات الصوفية والأجهزة العلمية الفقهية ما انفكّ يعبّر عن نفسه بأشكال مختلفة. وبانحسار تقاليد المحدّثين، وتقلص أتباع المذهب الحنبلي، احتل التناقض بين التصوف والفقه مجمل المدى المعرفي. فكان الطرفان، في المرحلة التي نحن بصددها، قد مثّلا وجهين متقابلين للإسلام نظرًا وسلوكًا، ولم يقلّل من شأن هذا التعارض سوى انحناء الفقهاء للمتصوفة وانصياعهم لمعتقداتهم. ولا شيء أشد اختصارًا من اعتبار الشريعة من ناحية، والحقيقة من ناحية ثانية، نظامين معرفيين متقابلين. وقد جهد مصنفو الأعلام والأعيان في حشد كل ما يثير معنى التعارض بين النظامين: الحقيقة والشريعة، العقل والنقل، العلم والعمل، الظاهر والباطن.. هذه الثنائيات إنما تشير بأشكال تعبيرية مختلفة إلى كل من الفقه والتصوف. يمثل الفقهاء علوم الشريعة أي العلوم النقلية، بينما يمثّل المتصوفة علوم الحقيقة أو العقلية، من وجهة نظر أهل التصوف التي قبلها الفقهاء. وعلوم الحقيقة لا تأتي عن طريق التلقي أو العلم أو النقل، وإنما بالعمل والسلوك والمجاهدة[1]. هذا الافتراق بين

(1) انظر تعريفًا للعلم والعمل عند حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد: مكتبة المثنى) الجزء الأول، ص 11 - 19.

العلم عند الفقهاء والعمل عند المتصوفة لا يتأكد على المستوى المعرفي فحسب، بل على مستوى الأنظمة التراتبية والممارسة اليومية.

ويبدو أن الطرق الصوفية قد أخذت أشكالها التنظيمية منذ القرن السادس الهجري، تبعًا لمؤسسيها الكبار التي تنسب إليهم، والذين ظهروا في الغالب في الفضاء الآسيوي، وقد تسربت تعاليمهم إلى المشرق. وبرزت رعاية رسمية لطرق التصوف أيام الأيوبيين في مصر والشام، وافتتحت الزوايا والخانكات. وظهر في تلك الفترة متصوف من المغرب هو محي الدين بن العربي (ت 638هـ/ 1240م) انتقل إلى المشرق ودفن في دمشق، وكان أحد أبرز الذين تركوا تأثيرًا في الأجيال اللاحقة. ونشأت في مصر طرق ذات طابع محلي مثل الرفاعية والبدوية، تمثّل امتدادات لحركات نشأت في آسيا، وأخذت صيغًا محلية. بينما انتشرت المولوية بين الأتراك العثمانيين، وهي طريقة تنسب إلى جلال الدين الرومي (ت 672هـ/ 1273م). وقد استفحل شأن التصوف في بلاد الأناضول في مراحل نشأة وتوسع الدولة العثمانية في القرن الرابع عشر والقرن الذي يليه، وظهرت حركات متطرفة واسعة الانتشار، ذات معتقدات صوفية، حملت تهديدًا مباشرًا للدولة الناشئة[1]. والواقع أن بلاد الشام ومصر قد تلقت آثار المتصوفة، وآثار الطرق التي ظهرت في الهند وإيران وتركيا والمغرب أيضًا.

---

(1) يمكن أن نعتبر كتاب طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، مرجعًا فريدًا في بابه، فهو يؤرخ لتطور أجهزة العلماء كما يقدم فكرة واضحة عن أصحاب الطرق والحركات المتطرفة.

واستحوذ كبار المتصوفة على نفوذ واسع، وبرزت أسماء لمتصوفة واصلوا العمل من أجل مصالحة التصوف مع الفقه، ومثال على ذلك الشيخ عبد الوهاب الشعراني المتوفى (973هـ/ 1565م)، أي في الفترة اللاحقة للسيطرة العثمانية. وللشعراني مؤلفات عدة، منها ما يعبّر عن المسألة التي نحن بصددها: «الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية». وبرزت أسماء أخرى في محيطها لم يكن لها نصيب كبير في التأليف، ولم تترك آثارًا مكتوبة ذات أهمية، ومع ذلك، فإن هؤلاء ملكوا تأثيرًا على العامة من جهة، وعلى الحكّام والسلاطين من جهة ثانية، مثل الشيخ آق شمس الدين الذي كان السلطان محمد خان يقبل يده حسب ما يروي طاشكبري زاده في: «الشقائق النعمانية»[1]. ومن هؤلاء أبو السعود الجارحي، ويذكر ابن إياس مدى ما وصله من نفوذ، أن أمراء المماليك أتوا إليه لحسم مسألة خلافة السلطان قانصوه الغوري بعد مقتله، فأخذوا برأيه. وكان أبو السعود الجارحي معتقدًا من جانب السلطان طومان باي يستشيره في أمور السلطنة؛ أرسل السلطان يقول للشيخ سعود: مهما اقتضاه رأيك فيه أفعله، إلا أن تدخلاته أثارت نقمة الناس والفقراء، أي المتصوفة: «إيش للمشايخ شغل في أمور السلطنة»[2].

وظهرت في القرن السادس عشر الميلادي أسماء أخرى اعتقد الناس أن أصحابها من الأقطاب كابن ميمون[3] وابن عراق[4] وغيرهما.

(1) طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص 138 – 140.

(2) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، جزء 5، ص 103 – 113.

(3) أخباره تأتي متفرقة في الغزّي، الكواكب السائرة، الجزءان 1و2.

(4) ترجمته تأتي في الغزّي، الكواكب، الجزء 1، ص 59.

تنوعت مصادر التصوف المعرفية تبعًا لتراكم المؤثرات الفلسفية والاعتقادية. ونقطة الارتكاز في المعتقد الصوفي كما تعرض في أدبيات الفترة التي نحن بصددها، تقوم على الفرد الذي يملك حالًا، وله كرامات ظاهرة أو باطنة، والذي وصل إلى ذلك بفضل السلوك والعمل والمجاهدة، أو بفضل انجذاب كلي أو جزئي حصل له. ويأتي القطب في قمة نظام المعتقدات الصوفية، كلما مات قطب أقام الله مكانه آخر، ومن دونه يفقد الكون نظامه. ويقف القطب على رأس ما يُعرف بحكومة صوفية مكوّنة من النقباء، وعددهم ثلاثمائة، ثم النجباء وعددهم سبعون، والأبدال أربعون، والأخيار سبعة، والعُمد أربعة، وحسب المحبّي، فإن مسكن النقباء المغرب، ومسكن النجباء مصر، ومسكن الأبدال الشام، والأخيار سائحون في الأرض والعُمد في زواياها، أما مسكن الغوث أو القطب فمكة[1]. وهذا الاعتقاد، إذا ما أخذنا وجهة نظر الحنابلة على سبيل المثال، هو خروج صريح عن الإيمان.

وقد ضمّت طرق التصوف العديدة، مثل الخلوتية والشاذلية والنقشبندية والمولوية والملامتية والرفاعية والبدوية وغيرها، الأتباع والمريدين الذين يأخذون الطريق عن مشايخهم أو عن طريق آبائهم، على اعتبار أن التوارث قد دخل في نظام الطرق الصوفية. وهكذا يرتفع الأتباع والمريدون في مراتب الطريق بالمجاهدة، وكذلك عن طريق التلقي والتلقين، الأمر الذي لم يستطع التصوف أن يستبعده، رغم إصراره على الاستعدادات الفطرية للسالك أو المريد. مما يعني أن التوارث والتلقي في طرق التصوف، هو

(1) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 1، ص 246.

مـن نـوع التـوارث والتلقـي والتدريب والتلقيـن الذي نجده فـي منظمات المهـن المعروفـة بالأصنـاف الحرفيـة. أمـا الشـكل الآخر الـذي يواجهنا فيتمثـل بحالات الجذب، حيـث ينتقل المجذوب من حال إلى حال بتدبير إلهي، وحالة الجذب هذه لا يملك المرء حيالها شيئًا. وأعطيت للمتصوفة قـدرات لا يصل إليهـا البشـر العاديون، وحسـب مراتبهم، كانـوا يدركون الغيب ويكشـفونه ويعرفـون ما في الضمائـر، ولهم القـدرة على الحضور والغياب، والحلول في مكانين متباعدين في الوقت نفســه، عدا عن تحكم كبارهم بأحوال الطبيعة والمصائر.

وحصل مشايخ الطرق وكبار المتصوفة وحتى صغارهم على نفوذ واسع نظـرًا لاعتقـاد العامـة والخاصة بكراماتهـم وقدراتهم، عدا عـن ذلك، فإن التداخل بين الطرق الصوفية والمنظمات الحرفية قد أمّن لهؤلاء المتصوفة نفوذًا فعليًا في صفوف العامة. ونظرًا لما كان لهذه الطرق من امتدادات في أقاليم متعددة، فقد توزع نشاط مشايخ الطرق عبر مدن وأقاليم عديدة، مما جعل نشـاط المتصوفة في التنقل من مدينة إلى أخرى يبزّ نشاط العلماء في هذا المجال.

أحـدث الدخـول العثماني في بلاد الشـام ومصـر اضطرابًـا خاطفًا في صفـوف المتصوفـة، ولا يتصل الأمر بنظام المعتقـدات، وإنما يتصل على نحـو أدق بنشـاط المتصوفـة وأشـكال التنظيـم التـي يتبعونها ووفـرة عدد الأتباع. ومن المعروف أن السـلطان سـليمًا أحـاط المتصوفة بكرم ظاهر، وأحــاط قبر ابـن عربي بســخائه عند إقامته في دمشــق، فقـد كان ابن عربي

معتقدًا من جانب أهل الروم[1]، أي الأتراك العثمانيين. وعلى الرغم من أن تبدل الدول لم يكن من الأمور التي تثير هموم المتصوفة، وعلى الرغم من أن زوال دولة المماليك الجراكسة يبدو في الأدبيات اللاحقة وكأنه أمر قد أدركه كبار رجال التصوف قبل وقوعه الفعلي؛ فإن أحداث القرن السادس عشر قد أثارت حذر المتصوفة، كما أثارت حذر الفقهاء من قبل. ففي إشارتين فريدتين يوردهما الغزّي، نستطيع أن نلمح الشكوك التي ساورت المتصوفة. يذكر الغزّي على لسان أحد علمائه المترجمين:

«ما بقي الآن لظهور الفقراء فائدة بأحوال القوم»[2].

أي أن ظهور الفقراء المتصوفة، وإشهارهم تقاليدهم ومعتقداتهم يعود بالضرر عليهم. وفي إشارة مشابهة يروي عن أحد المتصوفة أنه:

«تظاهر بمحبة الدنيا والتجارة طلبًا للستر، قال ما بقي الآن لظهور الفقر فائدة بأحوال القوم»[3].

وهي ملاحظة تجري ضد مألوف العادة، لأن الميل العام كان يتجه إلى التمثّل بالفقراء والمتصوفة. ولعل الإجراءات العثمانية كانت تبعث على أمثال هذه الشكوك. فقد كان العثمانيون من جهتهم شديدي الحذر، بسبب تجاربهم القاسية مع الحركات الصوفية المتطرفة خلال قرن مضى من الثورات، قادها المتصوفة ضد الدولة، وهددوا أمنها، وعرّضوا وجودها للخطر. ولهذا، نجد بأن العثمانيين قد ضيقوا، من جهة، على بعض المتصوفة

(1) كان علماء الروم يزورون قبر ابن عربي قبل السيطرة العثمانية على بلاد الشام. انظر بهذا الخصوص طاش كبري زاده في: الشقائق النعمانية.

(2) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 2، ص 261.

(3) المصدر نفسه، جزء2، ص 136.

المشهورين لوفرة أتباعهم في الشام أو في مصر. فداوود المرعشي قُتل بأمر سلطاني لكثرة أتباعه ودعواه أنه المهدي[1]. ونبّه السلطان على إبراهيم العجمي الذي كاد يتملك مصر لكثرة أتباعه[2]، حسب ما يروي الغزّي، فطرد أتباعه ومريديه - ومن جهة ثانية، شجّع العثمانيون طرقًا كالمولوية، التي أنشئت لها مراكز مهمة في عدد من مدن الشام. والملامتية التي عُرفت في الشام بعد الدخول العثماني، فضلًا عن الطرق الأخرى التي لم يتأثر نشاطها كالرفاعية والخلوتية والصمادية وغيرها.

وإذا كان الفقهاء قد انتظموا في أجهزة أخذت شكل المدن التي ينتمون إليها ويمارسون فيها نشاطهم العلمي والوظيفي، فإن المتصوفة توزّعوا في طرق تضم السالكين وتنتشر في أقاليم واسعة، إلا أن المدن شكلت أيضًا الميدان الأوسع لنشاطهم. وفي الفترة التي نحن بصددها كان الفقهاء آخذين بالانتساب إلى الطرق، إلا أن ذلك لم يلغ التعارض بين الوظيفة الفقهية والتصوف. وكان ثمة تناقض بين وظيفة الفقيه التي تقوم على تطبيق الشريعة وتسيير شئون المؤمنين اليومية من عبادات ومعاملات، بينما ذهبت الطرق في اتجاه مضاد إلى حد تحرير أتباعها من الفرائض، وتضمنت الدعوة الصوفية تحرير المريدين من كل سلطة، دولة أو شريعة.

اجتاحت المدن، التي صاغها الفقهاء وفق قواعدهم وأحكامهم، طرق التصوف ومعتقداتها. وانجرفت العامة، كما انجرفت الخاصة من العلماء أنفسهم، في الاعتقاد بقدرات المتصوفة. وعلى النقيض من الفقهاء المنخرطين في شئون الدنيا والمقبلين عليها، كان المتصوفة يوحون

(1) المصدر نفسه، جزء2، ص 143.

(2) المصدر نفسه، جزء2، ص 84.

بأنهم يهملون الدنيا ويتجاهلون أهلها. والعزلة صفة ضرورية من صفات المتصوف:

«لا يتردد إلى أحد من الأعيان ملازمًا للطاعات»[1].

أو: «منعزلًا عن أبناء الدنيا إلا في فعل سنّة أو شفاعة أو قضاء حاجة»[2].

يقوم هنا تناقض بين الإقبال على الدنيا وطاعة الله. وأخذت شبهة حادة تحوم حول الأعيان وأبناء الدنيا والدولة والمُلك. ومع ذلك، فإن المنتسبين إلى الحكومات والملوك كانوا من جهتهم يسعون للحصول على شيء من النعمة التي يملكها المتصوفة:

«كان من أكابر علماء الظاهر والباطن، وكان الوزراء والأمراء يأتون بمصر للتبرك به»[3].

وهكذا تنشأ سيرة معاكسة لسيرة الفقهاء، فبدل التردد على الحكّام، فإن الحكام هم الذين يقصدون ويلجأون إلى المتصوفة اعتقادًا بما يملكونه من قدرات خارقة، يشير المحبّي إلى أحد هؤلاء المتصوفة في علاقته مع أرباب الدولة:

«كان كثير الاستغراق قليل الصحو كبير الحال، له إشارات غريبة ومقالات عجيبة، كثير الخمول، مغلظًا القول على الدولة، فلا يستطيعون الانتقام منه، يطلب منهم الذي يريد فلا يمنعونه»[4].

(1) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء1، ص 86.

(2) المصدر نفسه، جزء1، ص 6.

(3) المصدر نفسه، جزء 1، ص 78.

(4) المصدر نفسه، جزء 1، ص 92.

واعتقد الناس عامة بهذه الأحوال وأصحابها، وخشوا من قدرات المتصوفة الخارقة، كما خشي الحكّام منهم. ويذكر المحبّي أن مجذوبًا قتل رجلًا فأطلقه القاضي لجذبه[1]. وأمثال هذه القصة تتكرر في مناسبات مختلفة[2].

كانت الصلات التي قامت بين أعيان العلماء وأعيان التجار، والتي أدت إلى قيام طبقة متوسطة بين الحكّام من جهة، والأهالي من جهة ثانية، قابلها انخراط الصوفية في البيئة الحرفية وبين العامة. وإذا كان المفتي والنقيب وكبار العلماء قد حصلوا على نوع من النفوذ لدى الحكام بفضل دورهم الوسيط، فإن كبار المتصوفة قد مدّوا نفوذهم في الأسواق وبين طوائف الحرف. إلا أن هذا النفوذ لم يوظف في صراعات الفئات، ولا يبدو أنه استهدف الحصول على مصالح محددة. وانتظمت أصناف حرفية برمتها في طريقة صوفية دون غيرها. وقد انطبعت احتفالات الطوائف الحرفية، وخصوصًا مراسم الشدّ، بهيمنة التقاليد الصوفية. ومن هذا القبيل، ما توحي به سيرة السيد محمد بن محمد الشريف، شيخ مشايخ الحرف، فقد كان ينتمي إلى الطريقة الرفاعية، ويقيم الذكر في زاويتهم[3]. وقام التقليد الصوفي على حضّ أتباع الطريقة على الحصول على كسبهم بأيديهم، ويُنسب إلى مؤسس الطريقة الرفاعية قوله:

---

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 77.

(2) انظر على سبيل المثال محمد رسول الكركوكلي، دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء (بيروت: دار الكتاب العربي).

(3) المرادي، سلك الدرر، جزء 4، ص 144.

«احترف بما تصل إليه قوتك ويبلغه إمكانك أدنى حرفة من الأعمال والصنائع»[1].

ويذكر الغزّي:

«أن أحمد بن سعيد العمودي الشيخ العارف بالله، ومن طريقته أن جماعته في أيام الموسم لا يتركون الاحتراف، يكتسبون ما يقوم بهم سائر سنتهم، استغناء عن سؤال الناس»[2].

ونجد إشارات عديدة إلى مهن الصوفيين:

«فإسماعيل بن عبد الوهاب الهمذاني تسبب ببيع الحبر بسوق البريد»[3].

أما:

«أبو بكر المعصراني الشافعي المجذوب الصالح كان يتكسب بعصر السمسم وكان يحب مجالس الذكر»[4].

ويذكر الجبرتي:

«أن أحد صلحاء فقراء الأحمدية كان إذا نطق بالتكبير يخيل لك أن كبده قد تمزق، يتكسّب بحمل الأمتعة للناس بالأجرة»[5].

---

(1) ذكره عماد عبد السلام رؤوف، «الملامح الاجتماعية لنظام الأصناف في العراق إبان العصر العثماني». المجلة التاريخية المغربية، العدد 39 - 40. (1985)ص 447.

(2) الغزّي، لطف السمر، جزء 1، ص 329.

(3) المصدر نفسه، جزء 1، ص 332.

(4) المصدر نفسه، جزء 1، ص 258.

(5) الجبرتي، عجائب الآثار، جزء 1، ص 403.

لكن بعض هؤلاء المتصوفة أو المجاذيب لم يكن يُعرف له عمل محدد. فكان يأكل من الغيب[1]، وينفق من الغيب[2]. ويذكر الجبرتي أن بعض الصالحين السالكين ما كانوا يتقنون عملًا أو حرفة: صالح لا يهتدي إلى كسب ولا تحصيل[3]. ويذكر المحبّي آخر كان الناس يعطونه الدراهم[4]، ومثله كثير.

وطغى على المدينة مشهد المجاذيب الهائمين على وجوههم في الأسواق، واعتقد العامة والخاصة بكشفهم، واعتقدوا أن الله في دواخلهم، فأسقطوا عنهم التكاليف، وتركوا لهم حرية الإتيان بما شاءوا من التصرفات والسلوك، فاتخذ كل واحد منهم طريقة خاصة في جذبه. ونظر الناس إلى حركات المجاذيب على أنها من قبيل خرق العادات: يطعن نفسه بالسلاح ولا يتأثر[5]، هذا ما يذكره الجبرتي دون تردد. أما أبو بكر الحديدي الشيخ الصالح العابد الزاهد:

> «كان إذا دخل سوقًا سأل الناس يمينًا وشمالًا فلا يخرج إلا وقد حصل له دراهم كثيرة فيصرفها للفقراء. وكان يغلب عليه البسط والانشراح، ومع ذلك شديد الحرص على السنّة لا يسامح أحدًا في شيء من أدائها»[6].

---

(1) الغزّي، المصدر نفسه، جزء 1، ص 402.
(2) الجبرتي، المصدر نفسه، جزء 1، ص 280.
(3) المصدر نفسه، جزء 1، ص 243.
(4) المحبّي، المصدر نفسه، جزء 1، ص 87.
(5) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 1، ص 119.
(6) الغزّي، لطف السمر، جزء 1، ص 259.

إلا أن الحرص على السنّة لم يكن شأنًا تقيد به المتصوفة والمجاذيب. ويحكي الغزّي عن أحد هؤلاء المجاذيب:

«لاحت له بوارق الحق فأخذته فتوله، ونزع أثوابه وتعرى، ما دون عورته. ثم انحلت عنه بعد أشهر، ثم كانت تعاوده في كل ستة أشهر أو ثلاثة أو أربعة، يغيب فيها عن إحساسه ويحلق لحيته ويستأصلها ويتعرى، ويكاشف في حالته تلك من يراه»[1].

وكانت أحوال هؤلاء المجاذيب تستشتري، فمنهم من يدّعي النبوة، ومنهم من يدّعي أنه المهدي، وعثر كل واحد منهم على أتباع ومعتقدين.

ولم يستطع الفقهاء، أن يحدّوا من تفشي المعتقدات الصوفية، أو أن يحدّوا من ممارساتهم في الأسواق. وإذا انتقد بعض الفقهاء هذه المعتقدات في صيغها المتطرفة، فإنهم لا يلقون قبولًا أو تجاوبًا. ويشير الغزّي إلى عدد قليل من الحالات التي جهر فيها بعض الفقهاء بآرائهم، وعبّروا عن إنكارهم لهذه المعتقدات، ومن ذلك إنكار أبي بكر ابن قاضي عجلون على المتصوفة، وابن عربي بوجه خاص[2]. أو إنكار عبد القادر الصهيوني على ابن عربي أيضًا[3]. لكن حجج المتصوفة كانت أقوى من حجج الفقهاء، ونفوذهم لدى الحكّام أشد، فحين جهر محمد بن إلياس الرومي برأيه وانتقد ابن عربي، تغيّر مزاج السلطان عليه وعُزل عن الإفتاء[4]، وحين أشيع أن محمد الفلوجي يكفّر ابن عربي شكاه البعض وسعوا في

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 77.

(2) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 1، ص 115.

(3) المصدر نفسه، جزء 2، ص 172.

(4) المصدر نفسه، جزء 2، ص 28.

قتله فاختفى[1]. وكان إسحق الرومي ينتقد التصوف إلا أنه رجع عن ذلك آخر أمره. ويذكر المحبّي عن أحمد بن إسكندر الرومي نزيل دمشق قصة معبّرة، فقد كان ينكر على ابن عربي وابن الفارض ويحط عليهما، فانفلج آخر عمره، فكان يقال إن ذلك بسبب إنكاره[2]. ولعل في ذلك ما يشير إلى المناخ العام الذي كان يسيطر على الأذهان والمعتقدات.

وبشكل عام، أبدى الفقهاء خضوعهم للتصوف، والتمسوا لرجاله الأعذار، ووصفوهم بالصلاح والتقوى. فكان أحد فقهاء الشام المشهورين يكرّم الفقراء ويحب الصوفية، وإذا سمع عنهم شيئًا مما ينكره الشرع بعث إليهم ينصحهم ويدعوهم إلى الله[3]. وكان الغزّي نفسه يعتقد بالشيخ محمد الزعبي، أحد أولياء الله، وهو عنده من الأبدال، فيلتمس له العذر، ويقول بهذا الخصوص: ما كان يترك الصلاة، ولكنه كان يصلي في أماكن لا يطلع الناس عليه فيها[4].

يصف الجبرتي ما كان يقوم به أتباع أحد الأولياء، فيقول:

> «ثم إنهم ابتدعوا له موسمًا وعيدًا في كل سنة، يدعون إليه الناس من البلاد القبلية والبحرية، فينصبون خيامًا كثيرة، ويجتمع العالم الأكبر من أخلاط الناس وخواصهم وعوامهم وفلاحي الأرياف وأرباب الملاهي والملاعب والغواني والبغايا والقرّادين والحواة، ويجتمع لذلك أيضًا الفقهاء والعلماء وينصبون لهم خيامًا أيضًا، ويقتدي بهم الأكابر من

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 49.
(2) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 1، ص 133.
(3) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 3، ص 6.
(4) المصدر نفسه، جزء 3، ص 34.

الأمراء والتجار والعامة من غير إنكار، بل ويعتقدون ذلك قربة وعبادة، ولو لم يكن كذلك لأنكره العلماء فضلًا عن كونهم يفعلونه»[1].

ومن قبيل خضوع الفقهاء للمتصوفة واستسلامهم لمعتقداتهم، يذكر الجبرتي أيضًا قصة الواعظ التركي الذي وفد إلى القاهرة وجلس في جامع المؤيد، وأنكر ما يفعله أهل مصر بضرائح الأولياء، وإيقاد الشموع والقناديل على قبورهم. على الرغم من كون الواعظ التركي قد استشهد بأقوال أحد كبار المتصوفة الشيخ عبد الوهاب الشعراني في طبقاته، وأخذ عنه قوله أنه لا يجوز القول باطلاع الأولياء على اللوح المحفوظ، الذي لا تطلّع عليه الأنبياء أصلًا، فأدى وعظه وانتقاداته إلى إحداث فتنة بين مؤيديه والمعترضين على أقواله، فاجتمع علماء الأزهر للفصل في القضية، فأفتى كل من الشيخ أحمد النفراوي والشيخ أحمد الخليفي بأن كرامات الأولياء لا تنقطع بالموت، وأن إنكاره اطلاع الأولياء على اللوح المحفوظ لا يجوز[2].

تشير الأمثلة السابقة بشكل صريح إلى العزلة التي ضربها المتصوفة على الفقهاء من جهة، كما تشير، من جهة ثانية، إلى عجز الآلة المعرفية الفقهية عن التصدي للتحديات، التي أبرزتها المعتقدات الصوفية في وجه العلماء والفقهاء. على العكس من ذلك، فقد ترك بعض أهل الطريق تصوفهم ورجعوا إلى الفقه، ومن ذلك ما يذكره الغزّي عن أحد هؤلاء:

---

(1) الجبرتي، عجائب الآثار، جزء 1، ص 304.

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 83.

«اشتغل بالعلم، ثم غلب عليه التصوف، ثم عاد فقيهًا»[1].

أو ما يذكره عن آخر:

«مشى على طريقة أهله ثم أقبل على الدنيا»[2].

ويذكر المحبّي أن:

«أحمد بن محمد الكواكبي ترك زي الصوفية وشرع في أخذ المدارس الحلبية»[3].

ولا يخلو الأمر من تردد بين التصوف والفقه:

«حفظ القرآن واشتغل بالعلم، ثم غلب عليه التصوف، ثم عاد فقيهًا وولي نيابة الحكم للقاضي برهان الدين، ثم غلب جانب التصوف»[4].

إلا أن الانتقال من حرفة الفقهاء، حسب تعبير الغزّي، إلى الصوفية كان أشد وأوسع. ونجد أن سؤالًا من نوع:

«متى تصير هاؤك راءً»[5].

أي متى تتحول من فقيه إلى فقير، يصبح سؤالًا عاديًا، إزاء تواتر حالات الانتقال من الفقه إلى التصوف، بحيث تتكرر عبارة:

«انقطع عن طريق العلم ومال إلى الصوفية».

---

(1) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 1، ص 173.

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 185.

(3) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 1، ص 283.

(4) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 2، ص 140.

(5) المصدر نفسه، جزء 1، ص 40.

أو: «كان من طلبة العلم ثم رغب في التصوف»[1].

وقد آل هذا التردد بين الفقه والتصوف لدى بعض الأشخاص إلى جمعهم بين العلم والعمل، أو بين الحقيقة والشريعة، حتى أصبح ذلك أمرًا شائعًا لا ينكره صوفي أو فقيه. وكان كبار الفقهاء مشايخ لطرق صوفية في الوقت نفسه، وهو أمر يشبه انتساب أهل الطوائف الحرفية إلى الطرق.

وقد أخذ التردد بين الفقه والتصوف أشكالًا منوعة، إلا أننا نجد في مثال محمد التوزي نموذجًا لازدواجية فريدة في بابها:

«كان من أولياء الله المستورين، له خلوة في سطح جامع الحاكم لا دخلها في الليل أحد غيره، وكان له فيها خلق عمامة ومرقعة بالية يلبسها إذا دخل، فلا يزال يتضرع ويبكي إلى الفجر، ثم يلبس ثيابه الحسنة ويخرج لصلاة الصبح، كان مع الفقهاء فقيهًا، ومع الفقراء فقيرًا، عارفًا مع العارفين وعاميًّا مع العامة»[2].

وكما يقول المحبّي عن محمد النجمي:

«جمع بين العلم والعمل»[3].

وما يذكره عن آخر:

«كان مع كونه فقيهًا خالصًا، من أكابر الأولياء وله كرامات خارقة»[4].

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 140.
(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 54.
(3) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 2، ص 91.
(4) المصدر نفسه، جزء 2، ص 203.

هذا الازدواج كان ينتهي، عادة، بتحول الفقهاء إلى التصوف الصرف:

«كان قاضي الشافعية ثم في آخره ترك المحكمة واختلى للعبادة»[1].

ويروي الغزّي عن فقيه آخر ما نصه:

«كان من أذكى الناس ثم تمزّق وأحب العزلة»[2].

حتى كبار العلماء كانوا يتحولون إلى التصوف، ويذكر المرادي أن:

«محمد بن علي بن عيد الله صاحب الشبيكة، الأستاذ الأعظم الفقيه الأجل، تهابه الصدور ولا تُرد له شفاعة، كانت سيرته سيرة ملوك ثم انخلع من تلك الحالة وترك اللهو وتجنب أهل الظواهر وتجرد للطاعة»[3].

بدا التصوف وكأنه المستقبل الوحيد المتاح أمام أفراد الفقهاء، أو كأنه هو الغاية التي يسعى إليها الفقهاء، وقد انغلقت أبواب الفقه وانسدت آفاقه. وإذا ما أخذنا الطريقة التي صيغت بها تراجم العلماء من جهة، نجد وكأن سبيل التقوى لابدّ أن يمر بالتصوف. ومن جهة ثانية تُظهر لنا التراجم وكأن طريق التصوف يتيح لأتباعه نفوذًا معنويًّا لا يبلغه الفقهاء. وقد صيغت السير بحيث يبدو الحكام وكأنهم هم الذين يلجأون إلى هؤلاء المتصوفة ويطلبون بركتهم، فضلًا عن خشيتهم من كراماتهم ودعواتهم. فيصبح نموذج الصوفي ملخصًا في المثال التالي:

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 211.
(2) الغزّي، لطف السمر، جزء 1، ص 248.
(3) المرادي، سلك الدرر، جزء 4، ص 56.

«العظيم الهيبة الذي تخضع له الدولة ويقبلون شفاعته، وهو منقطع عن التردد إلى واحد من الناس»[1].

وفي مثال الشيخ العيدروس:

«غير ملتفت إلى الدنيا وأربابها زاهدًا فيها وفي مناصبها متباعدًا عن السلطان منقبضًا عن الكبار»[2].

وإذا كان السلطان طومان باي يعتمد إشارات أبي السعود الجارحي، فإن قانصوه الغوري من قبله كان ينزل مع ولده للتبرك بعيد الدنجاوي الذي لا تردّ له كلمة ولا شفاعة[3]. وعلى هذا النحو سار سلاطين العثمانية. فكلما تباعد المتصوف عن السلطان ورفض المناصب والعطايا التي يعرضها عليه، اشتد شغف السلطان به واعتقده.

ولم يتصرف المتصوفة بالسلاطين والحكّام فقط، بل سخّروهم وحكموا على مصائرهم. فقد كان محمد بن علي العكري الصديقي العارف بالله له كرامات ومنها:

«تسخير الطاغية سليمان باشا ابن قباد، وكان نائب القدس إذ ذاك، وكان عسوفًا له بحيث إنه كان يخدمه ويمشي بين يديه»[4].

ونجد أن الأمور تتطور وتتصاعد، بحيث إن التاريخ يصبح من صنع هؤلاء المتصوفة، الذين يخبرون عن الأحداث الجسام قبل وقوعها. ويمكن

---

(1) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 1، ص 6.

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 182.

(3) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 2، ص 190.

(4) المصدر نفسه، جزء 3، ص 69.

بالتالي أن نراقب تاريخًا باطنيًّا موازيًا للتاريخ الظاهر، هو رهن كرامات الأولياء والمجاذيب. وسلسلة الأحداث والوقائع منذ هزيمة المماليك أمام العساكر العثمانية، تُعطي تفسيراتها وفقًا للمعتقدات الصوفية وتبعًا لكراماتهم. فإبراهيم أبو لحاف المجذوب المصري كان يعرف زوال دولة المماليك قبل حصوله بسنة على الأقل:

> «لما قرب زوال دولة الجراكسة أرسل إلى الغوري يقول له تحول من القلعة وأعطِ مفاتيحها لأصحابها، فلم يلقِ الغوري إلى كلامه بالًا وقال هذا مجذوب، فنزل الشيخ إبراهيم إلى مصر فزالت دولة الجراكسة بعد سنة»[1].

ومثله إبراهيم عصيفير الذي:

> «كان ينام مع الذئاب في القفار ويمشي على الماء جهارًا، مرّ على الأمير سودون المملوكي وهو يعمر في خربة جدارًا ليعمرها قصرًا فرجمه وقال: أنتم فرغت مدتكم ما بقيتم تلحقوا أن تسكنوا، فسافر الغوري لقتال ابن عثمان فقُتل وخربت دور عسكره كلهم»[2].

وأبو بكر بن المقبول هو الذي شتت جيش الغوري في اليمن حين قال:

> «اللهم شتت شمله وفرّق جمعه فاستجاب الله تعالى دعاءه»[3].

ويخبرنا الغزّي أن السلطان سليمًا أرسل إلى الشيخ أبي السعود الجارحي، يستأذنه خفية مع بعض خواصه في أخذ مصر، فلم يتكلم وإنما

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 58.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 58.

(3) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 1، ص 98.

أخرج له رغيفًا عليه سـلك، فأوصله الرسـول إليه ففهم منـه الإذن[1]. وإذا تتبعنا كلام الغزّي نسـتنتج أن الجارحي كان يعمل لسـلطانين خصمين في الوقـت ذاتـه. أما رفع السـخرة عـن مصر، فـكان بعد ظهور الشـيخ محمد الشـناوي للسـلطان على حمارته السوداء في ديوانه وهو يقول له: يا مولانا السـلطان أرسل مرسـومًا إلى مصر بإبطال سخرة الشعير[2]. وكانت أصابع الشـيخ بـركات الرفاعي غاصّة بالخواتـم وهي عبارة عن عـدة بلدان، ولم يمض شـهر على إضاعته سـوارًا حتى أضاع المسلمون بلدًا عظيمًا في بلاد الـروم[3]. وعلـى هذا النحو، كانـت الأحداث العظام تتقـرّر بمعرفة هؤلاء الأولياء، بل أكثر من ذلك، فانتظام الأحوال وحسن سير الوقائع والأحداث، إنما مرده إلى الأقطاب الذين يمسكون بميزان العالم ونظامه. يفسر الجبرتي أحداث النصف الثاني من القرن الثامن عشـر في مصر والأقاليم المحيطة، ابتداءً من موت الشيخ الحفناوي قطب الديار المصرية، يقول:

«ومنـذ ذلك ابتدأ نزول البلاء، واختلال أحـوال الديار المصرية، وظهر مصـداق قـول الراغب أن وجوده أمان على أهـل مصر من نزول البلاء. وهـذا من المُشـاهد المحسـوس، وذلك أنـه إذا لم يكن فـي الناس من يصـدع بالحق ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقيم الهدى، فسـد نظـام العالم وتنافرت القلوب، ومتى تنافـرت القلوب نزل البلاء. ومن المعلوم المقرر أن صلاح الأمة بالعلماء والملوك، وصلاح الملوك تابع لصلاح العلماء، وفساد اللازم بفساد الملزوم، فما بالك بفقده، والرحى لا تـدور بدون قطبها، وقـد كان رحمه الله قطب رحى الديار المصرية، لا يتم أمر من أمور الدولة وغيرها إلّا باطلاعه وإذنه. ولما شرع الأمراء

(1) الغزّي، الكواكب السائرة، جزء 2، ص 200.

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 98.

(3) المرادي، سلك الدرر، جزء 2، ص 4.

القائمون بمصر في إخراج التجاريد لعلي بيك وصالح بيك، واستأذنوه فمنعهم من ذلك وزجرهم وشنع عليهم، ولم يأذن بذلك كما تقدم، وعلموا أنه لا يتم قصدهم بدون ذلك، فأشغلوا الأستاذ وسموه وعند ذلك لم يجدوا مانعًا ولا رادعًا، وأخرجوا التجاريد وآل الأمراء لخذلانهم وهلاكهم والتمثيل بهم. ونزل البلاء حينئذ بالبلاد المصرية والشامية والحجازية، ولم يزل يتضاعف حتى عم الدنيا وأقطار الأرض. فهذا هو السر الظاهري وهو لاشك تابع للباطني، وهو القيام بحق وراثة النبوة وكمال المتابعة وتمهيد القواعد وإقامة الهدى والإسلام وإلهام مباني التقوى لأنهم أمناء الله في العالم وخلاصة بني آدم»[1].

-4-

تمثّل التحوّل الذي طرأ على هيئة العلماء، في مرحلة الانتقال من عصر المماليك إلى عصر العثمانيين، في أشكال عدة. فقد اشتدت الملامح الحرفية لنشاط العلماء، وهي الملامح التي كان يراقبها السُبكي في: «مُعيد النعم»، ويخشى استفحالها. ويعود بروز الطابع الحرفي إلى غلبة نموذج الطوائف المهنية على مجمل الجماعات المدينية، كما ألمحنا من قبل. ولكن سيطرة الفقهاء على أجهزة العلماء أسهم بشكل خاص في اتخاذ هذه الأجهزة الطابع الفقهي، مما جعلها بحق أجهزة فقهاء. وقد أدى هذا التحول إلى انحسار تقاليد أهل الحديث، وانحسار تأثيرهم العلمي والمنهجي. إن ضعف تأثير المحدّثين يتجلى أكثر ما يتجلى في تلاشي كتابة التاريخ، وبدلًا من اعتماد الإسناد والرواية سيطرت النزعة الصوفية

(1) الجبرتي، عجائب الآثار، جزء 1، ص 353.

على تفسير الأحداث، واستمرت المظاهر الشكلية للكتابة التاريخية في أعمال مصنفي تراجم الأعيان والعلماء. في هذا النوع من الأدب التاريخي نلاحظ تواصلًا ضمنيًا لمنهج المحدّثين، إن ترجمة العالم مثل رواية الحديث، ترتكز على مبدأ الرواية والإسناد.

انتقل العلماء من دور المشاركين في حكم المجتمع المدني والاضطلاع في إدارته، كما كان عليه وضعهم في عصر المماليك، إلى دور الوساطة بين الأهالي والحكّام. كان العلماء هم الطرف الأبرز في طبقة وسيطة مشكلة من أعيان المجتمع المدني من التجار والأشراف. ويبعد أن يكون لهذا الدور أي مغزى سياسي، أو أنه يعبّر عن مشاركة في السلطة والحكم. والحق أن الوظيفة الفقهية المجسّدة في حرفة الفقيه، كانت تضع خطًا فاصلًا بين الفقهاء وأرباب السياسة أو الحكم. ولم يكن ليغير من الأمر ارتهان بعض الفقهاء لرجال السياسة والدولة. فالوظيفة الفقهية في خصوصيتها- وكذلك الفقهاء في دورهم الوسيط - كانت في وضع يخدم مبدأ الدولة ومصلحتها.

وعوضًا عن الثنائية التي كانت قائمة داخل هيئة العلماء بين الفقهاء والمحدثين، حلّت ثنائية جديدة تمثلت بقطبيها، الفقهاء من جهة والمتصوفة من جهة ثانية. ويجدر أن نلاحظ هنا بأن التداخل والتبادل بين الفقهاء والمتصوفة لم يترك أي ظلال أو التباسات على الوظيفة الفقهية. فإذا كان الفقهاء قد انخرطوا في طريق التصوف، فإن المتصوفة لم ينخرطوا في جهاز العلماء، وبمعنى أدق، فإن الوظيفة الفقهية المنوطة بجهاز العلماء لم تتلون بأي ممارسة صوفية. وإذا كان العلماء قد خضعوا

لمعتقدات التصوف، فإن الجهاز الفقهي احتفظ بتماسكه نظرًا للتضامن المهني والمصالح التي تشد أفراده بعضهم إلى بعض، فضلًا عن الدور الوسيط الذي لعبوه، وقد بقي المتصوفة خارجه.

خضع المجتمع المدني لسلطة القاضي، باعتباره الحاكم الشرعي، وعلى هذا النحو فإن طوائف الحرف وطوائف التجار وكذلك الجماعات الدينية غير الإسلامية، كانت ترجع في شئونها إلى الحاكم الشرعي الذي له سلطة البتّ فيها، كذلك الإشراف على الأوقاف وصرف متحصلاتها. وبشكل خاص، فإن جهاز العلماء كان يخضع لسلطته مباشرة، من حيث الوجه الوظيفي لهذا الجهاز. ومع ذلك، فإن كبار العلماء كانوا يوسّعون دورهم الأهلي. وأخذ دور المفتي يبرز، ليس كرئيس للجهاز الفقهي فحسب، بل كأبرز وجه من وجهاء المجتمع المحلي. والمقصود هو مفتي الأحناف في أغلب الأحيان. وثمة إشارات تدل على ضعف المفتين الآخرين. فمفتي الشوافع في القدس علي بن حبيب (ت 1144هـ / 1731م)، هو أول من حصل على إيراد لقاء توليه منصب الإفتاء[1]. أما مفتي الحنابلة أحمد البعلي(ت 1189هـ / 1775م) فكان يأكل من كسب يمينه في حياكة الالاجة[2].

بالمقابل، فإن طرق التصوف ظهرت بمظهر غير الخاضع لأي وصاية، بما في ذلك إشراف القاضي، واحتفظت باستقلاليتها في الوقت الذي كانت فيه على اتصال وثيق بطوائف الحرف وعامة الناس. وكان لها أن

(1) المرادي، المصدر نفسه، جزء 3، ص 209.

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 131.

تلعب أدوارًا خارج البيئات المدينية أيضًا. وأظهرت طرق التصوف حيوية في استقطاب الأتباع في الوقت الذي أظهرت فيه شخصيات مؤثرة مثل عبد الغني النابلسي في مطلع القرن الثامن عشر، وخالد النقشبندي في مطلع القرن التاسع عشر.

والواقع أن القرن السادس عشر، يمثل مرحلة انتقال وتحوّل ليس بالنسبة إلى هيئات العلماء وأجهزتهم فحسب، فقد وقع المجتمع المدني ككل تحت تأثير التحولات، التي أعادت تركيبه في جماعات تفصل بينها عوامل التمايز، الخاصة بكل جماعة من الجماعات المهنية أو الدينية أو حتى العرقية. وكانت العائلة تمثل الوحدة أو النواة التي تتمركز قيم المجتمع فيها، بما في ذلك وبوجه خاص قيم الوجاهة. وعلى هذا النحو، برزت عائلات العلماء وعائلات التجار، وكذلك العائلات غير المسلمة، المسيحية أو اليهودية، ولعل هذه الظاهرة كانت أكثر تأثيرا في مدن الشام منها في مصر.

إن أحد المظاهر الشاملة التي طرأت مع حلول القرن السادس عشر والسيطرة العثمانية، تمثل في تصدع وحدة مصر وبلاد الشام التي كانت في عهد المماليك. وبينما احتفظت مصر، على نحو أكثر وضوحًا، بأسسها المملوكية، كانت بلاد الشام أكثر خضوعًا للتأثيرات العثمانية. كما كانت عرضة للتفكك بحيث باتت كل مدينة من مدن الشام على حدة، تمثل مجتمعًا قائمًا في ذاته، يكرر في داخله ما تكرره المدن الأخرى.

الفصل الثالث

مجالس المشورة

-1-

يواصل الجبرتي في تاريخه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» عمل سابقه المؤرخ أحمد جلبي عبد الغني في «أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات». ويجعل الجبرتي منه مرجعًا له في السنوات الأولى التي يؤرخ لها[1]، في نهاية القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، إلا أن دوافعه لكتابة «عجائب الآثار» تختلف جزئيًا عن دوافع المؤرخين السابقين له، وإن انطلق من أعمالهم. فقد عمد أولًا إلى جمع تراجم علماء عصره. وقد أوضح الأمر بنفسه، إذ قال:

«لما رأيت ذلك وعلمتُ سببه، وتحققت رغبة الطالب لذلك، جمعتُ ما كنت سودته، وهي تراجم فقط من دون الأخبار والوقائع»[2].

---

(1) انظر عبد الرحيم عبد الرحيم، «عبد الرحمن الجبرتي وأحمد شلبي عبد الغني،» ضمن: دراسات وبحوث حول الجبرتي (القاهرة: الهيئة العربية العامة للكتاب، 1976)، ص 183 - 207.

(2) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، جزء 1، ص 5. انظر أيضًا: فؤاد محمد الماوي في مقدمته لـ: أوضح الإشارات، ص 38 - 39.

ونلفت إلى أن الجبرتي كان يجمع تراجم العلماء بناءً على طلب الشيخ محمد خليل المرادي، الذي كان بصدد إعداد كتاب تراجم: «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر». وكان الشيخ مرتضى الزبيدي عالم عصره، صلة الوصل بين الرجلين. والأحداث التي شهدها الجبرتي بنفسه في مصر، هي التي حضّته على إكمال التراجم بالأخبار. وإن كان قد وصل ما بين أحداث عصره، وأحداث ختم بها أحمد عبد الغني تاريخه، فإن اختلافًا يبرز بين ما كتبه كل من الجبرتي من جهة، وعبد الغني من جهة أخرى، ونجده في صفحات النصوص وأشكال التدوين، لا من حيث الشكل والمنهج فحسب، بل من حيث نقطة الارتكاز التي يدور حولها النص.

جعل أحمد جلبي عبد الغني في: «أوضح الإشارات» من الولاة الأتراك، أي ممثلو الدولة العثمانية في مصر، نقطة الارتكاز في تدوينه للتاريخ، فالولاة عنده هم الذين يضعون فواصل هذا التاريخ ويرسمون خطوطه العريضة، فيبدأ مع خاير بيك، أول من عيّنه العثمانيون لتولي مصر، حتى مصطفى باشا أمير ياخور سنة 1149هـ/ 1737م، وهو آخر من يذكرهم في تاريخه. هذا التاريخ الذي يوقعه دخول الولاة وخروجهم، ويجعل من تعاقب السنين أداته لمراقبة سير التاريخ. وفي هذا يعود إلى تقليد مارسه ابن إياس في: «بدائع الزهور». ويعود مثله إلى تكرار ذكر فيضان النيل في موسمه سنة بعد سنة، وهو الحدث الذي يجسم على مؤرخي مصر، ويرجع بهم إلى ترتيب الشهور القبطية، ليس لأن النيل بفيضاناته يوقّع السير الرتيب للزمن فحسب، بل لأنه يوحد المدى الجغرافي أيضًا. إن المسرح هو إقليم مصر الذي يتقرر مصيره السياسي انطلاقًا من قلبه ومركزه مصر - القاهرة، وليبدو الأزهر في هذا السياق كقلعة العلماء، حسب تعبير الجبرتي، ونقطة

الثقل في القاهرة ذاتها. وتعاقب رجاله العلماء وأخبارهم يوقع خطى الأحداث التي يراقبها المؤرخ ويسجلها. إلّا أن هذه العناصر، التي تشكّل أدوات التدوين، فتطغى على مشهد دولة تتلاشى، لا تشكّل مادة التاريخ، كما أنها لا تستطيع أن تحجب مشهد انحلال مراسم الدولة من ناحية، أو أن تحجب ظهور قوى جديدة على مسرح الأحداث من ناحية ثانية. يمهد الجبرتي لمدونته بذكر طرف من خبر الجراكسة المماليك:

«واستهل القرن الثاني عشر، وأمراء مصر فقارية وقاسمية»[1].

إن عودة أمراء المماليك إلى مسرح الأحداث تحشد الوقائع بمبرراتها، وانقسامها سيغيّب مشهد الدولة ويبعثر مراسمها. ولم يعد قدوم الولاة يعطي لأحداث مصر تفسيرها، بل أصبح صراع الأمراء هو مادة التاريخ وغايته. يبدو هذا التأريخ وكأنه ينشطر إلى قسمين: أخبار الأمراء المماليك من جهة، وأخبار العلماء وتراجمهم من جهة ثانية. ومع ذلك، يجدر التنبّه إلى الخط البياني المتصاعد الذي كان في مساره يُشرك العلماء والأمراء في أحداث واحدة ومصير مشترك، نجد قمته في نهاية القرن الثامن عشر.

إن انفصالًا مرتقبًا لمصير مصر عن استانبول تستعجله أحداث النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. والوعي الخاص بالعلماء الذي يبدو قاصرًا عن إدراك مسار الأحداث، يتلمس كون انخفاض السلطة العثمانية في مصر التي انتزعت منهم النفوذ والمناصب، يعني عودة جزء مما فقدوه. بفضل الأمراء، الذين يواصلون ممارسة تقاليد المماليك القدامى. خصوصًا أن تطورات الأحداث تبدو وكأنها من صنع

(1) الجبرتي، المصدر نفسه، جزء 1، ص 42.

الأمراء الذين يستهدفون سلطة الوالي، ومن خلاله الدولة العثمانية التي يمثلها في مصر. إن علي بيك الكبير يصل إلى حد إعلان عدم شرعية حكم استانبول في مصر:

«هؤلاء العثمانية أخذوها بالتغلب ونفاق أهلها»[1].

وعلي بيك في الفترة القصيرة التي تطلع خلالها إلى خارج الإقليم، مجددًا الحملة للسيطرة على بلاد الشام، مترقبًا المساعدة من الأسطول الروسي، الذي يعبّر عن القوة العسكرية للدولة العدوة للعثمانيين، لم يكن مجرد عاصٍ من العصاة الثائرين على طاعة الدولة، ولكنه حسب الجبرتي:

«نشر الأمن وعاقب الكبار بجناية الصغار، فأمنت السبل وانكفت أولاد الحرام»[2].

وكأنه بذلك قد أحلَّ دولته مكان السلطة العثمانية في مصر.

أفسح بروز أمراء المماليك المجال لدور متصاعد للعلماء، كأننا إزاء عودة إلى ما قبل القرن السادس عشر، أي إلى المرحلة السابقة للسيطرة العثمانية، إلا أنها عودة ملتبسة. فقد عجز الأمراء المماليك الذين أعقبوا علي بيك الكبير عن إحلال دولتهم مكان حكومة العثمانيين المتلاشية في مصر، فسيطر صراع الأمراء والولاة وأعوانهم في الفترة الأخيرة من القرن. وفي هذه الفوضى التي بلغت أوجها بالاحتلال الفرنسي لمصر سنة 1798، نلمح دورًا مرتقبًا للعلماء كان في طريقه للتحقق، لم يكن أصحابه على استعداد مسبق لممارسته.

---

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 433.

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 433.

يبدو كتاب: «سلك الدرر» للشيخ محمد خليل المرادي، مفتي الأحناف الشاب في دمشق، عملًا موازيًا لعمل الجبرتي في تاريخ: «عجائب الآثار». وقد لمسنا من قبل صلة القربى بين العملين اللذين يعودان إلى عالمين دمشقي وأزهري. ولكن «سلك الدرر» يقتصر على تعقّب تراجم الأعيان والعلماء، ويندمج في سلسلة أعمال تواصل بعضها بعضًا، وتجعل من دمشق ومدن الشام ميدانها الرئيسي، مثل: «الكواكب السائرة» للغزّي، أو: «خلاصة الأثر» للمحبّي. ويجدر أن نلاحظ هنا، بأن هذه السلسلة ستتواصل في عمل الشيخين عبد الرازق البيطار: «حلية البشر»، ومحمد جميل الشطي: «روض البشر»، اللذين يتناولان أعلام القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. حيث نستطيع مراقبة تواصل التقاليد الخاصة بذكر تراجم الأعيان والعلماء دون تبديل يُذكر. على نحو نلاحظ معه كيف أن نوع هذه الكتابة قد تكرّس، بغض النظر عن الظروف والوقائع. في جملة هذه الأعمال، نجد أن الوقائع التاريخية تتلاشى خلف أخبار العلماء. كما أن الأخبار الخاصة بالولاة والحكام وجملة أرباب السياسة تحتجب خلف قصص الفقهاء والمتصوفة. كذلك، فإن المدى الجغرافي يتقلص داخل الوعي المديني للعلماء، حيث التطابق بين الفقيه والحاضرة التي ينتمي إليها. إن دمشق ذاتها لم تستطع، تبعًا لأعمال مصنفي تراجم العلماء، أن تشكل بؤرة استقطاب للأحداث طوال الفترة الممتدة من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، كأن كل مدينة من مدن الشام كانت تخلق وعيًا مطابقًا، وتتبع مصيرها الخاص بها. ومن هنا، فإن وحدة الحدث التي تضمنها القاهرة، بصفتها البؤرة التي تستقطب الوقائع المبعثرة، وتنظمها

في وحدة من الأفعال وردود الأفعال، لا نجد ما يعادلها لدى المرادي في: «سلك الدرر»، أو لدى من أعقبوه، فيما يخص بلاد الشام.

كان الجبرتي في تاريخه متنبهًا، ولو على نحو جزئي، للآثار التي يؤدي إليها الصعود التدريجي لأمراء المماليك، بوصفهم السادة الواقعيين للأحداث التي يصنعونها بأنفسهم، بينما نجد أن المرادي قلّما يعطي اهتمامًا لآثار آل العظم بصفتهم الولاة وسادة الشام. وفي نهاية القرن الثامن عشر كان الأغاوات، وهم قادة المجموعات العسكرية في دمشق، يحرزون مواقع جديدة اعترفت بها السلطة العثمانية، فمُنحوا السيطرة على أراضٍ وقرى مقابل فرض الأمن وجمع الضرائب. إن الصعود التدريجي لدور الأغاوات لا يمكن ملاحظته بسهولة لدى المرادي الذي يستخفّ بأخبارهم ويحطّ من قيمتهم[1]، ليس بسبب وضعهم القلق في المجتمع فقط، ولكن لأن الوعي العلمي، تبعًا لتقاليده، لم يكن يتسع لاستيعاب أمثال هذه الجماعات في هوامشه أيضًا.

وعلى الرغم من هذه الفروق بين طريقتي الجبرتي والمرادي في رصد الوقائع والأحداث، والتي تعكس فروقًا في صلب كل من الميدانين الواقعيين الاجتماعيين اللذين ينتمي إليهما الجبرتي من جهة، والمرادي من جهة ثانية، فإن عمليهما يعكسان أوضاع العلماء والعناصر المشتركة التي تجمع بين علماء القاهرة وعلماء دمشق وسائر مدن الشام. والأمر البارز في هذا المجال، هو استمرار الدور الوسيط للعلماء وإمعانهم في الاضطلاع به. كذلك، فإن الوضع كان ينّم عن رسوخ العائلات الدينية

(1) ليندا شليشر، بعض مظاهر أحوال الأعيان بدمشق في أواخر القرن الثامن عشر، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، جزء 1، ص 326.

وسواها من العائلات المدينية، وتشابكها واتساع ثرواتها ونفوذها. ومع ذلك، فإن العلماء مالوا إلى عدم الاعتراف بالتطورات التي تخترقهم أو تحيط بهم.

أحرز علماء الأزهر - بوصفه القلعة التي تحصّن فيها العلماء، وبوصفه المرجع لكل علماء مصر - نفوذًا واسعًا في صفوف الأهالي، وخصوصًا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وقد استخدم العلماء نفوذهم ليقوموا بدور الوساطة بين أمراء المماليك المتنازعين أنفسهم، ولكنهم استخدموا هذا الدور ليوفقوا بين مطالب الأهالي من جهة، وبين متطلبات الأمراء من جهة ثانية، على نحو أكثر منهجية. فبمقدار ما كان الأمراء يطلبون من العلماء تهدئة خواطر العامة والأهالي في لحظات الاضطراب، فإن الأهالي من التجار وأرباب الحرف، كانوا يلجأون إلى العلماء للتوسط لدى الأمراء والحكام، لتخفيف الضرائب أو إرجائها أو إلغائها.

وأبدت البنية الداخلية للجهاز الديني المتمركز في الأزهر درجة عالية من التماسك والفاعلية، مما أعطى لشيخ الأزهر نفوذًا تعدى ما كان لرؤساء الأجهزة الدينية في بلاد الشام. لقد كانت قيادة العلماء في مصر تتكوّن من شيخ الأزهر ورؤساء المذاهب السنية الأربعة، يضاف إلى ذلك نقيب الأشراف. وفي الفترة التي نحن بصددها، والتي تتفق مع النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فإن رؤساء الطرق الصوفية كانوا يتخذون من الأزهر مقرًا لهم، وأبرزهم شيخا الطريقتين الرئيسيتين: البكرية والوفائية. كان شيخ البكرية منذ القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي منسّقًا للجماعات الصوفية في مصر[1]. وفي نهاية القرن الثامن عشر، كان

---

(1) عفاف لطفي السيد، «العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر»، مجلة الاجتهاد، العدد 4 (بيروت، 1989)، ص 220.

كل من الشيخ البكري والشيخ السادات بصفتهما رئيسين لأبرز طريقتين صوفيتين يحظيان بتأثير أوسع على رجال الأزهر. وكان لكل منهما عدد كبير من الخدم، فضلًا عما يملكانه من الثروات بفضل توليهما، مع غيرهما من العلماء، نظارة عدد كبير من الممتلكات العائدة للأوقاف[1]. لكن هذا النفوذ، وهذا التراكم للثروات في أيدي العلماء، لا يُعزى إلا إلى التحالف الذي بدأ يشق طريقه بشكل كامن، بين العلماء من جهة، وبين أمراء المماليك من جهة ثانية. إن تراكم الثروات في العائلات الدينية أسهم في تماسكها واتساع نفوذها، لكن تماسك الجهاز الديني ورسوخ تقاليده أتاح فرصًا متكافئة لأصحاب الكفاءات العلمية ليحتلوا المناصب البارزة، حيث روح التنافس تفوقت على حق توارث الوظائف الفقهية. على عكس ما كان عليه الوضع في دمشق ومدن الشام.

لم يحظ علماء الشام عامة في ظل الولاة العثمانيين في القرن الثامن عشر، بما حظي به علماء القاهرة ومصر في ظل سيطرة أمراء المماليك. كذلك، فإن الجامع الأموي رغم أهميته، لم يعادل الجامع الأزهر في قوته وتأثيره، وفي تعبيره عن وحدة العلماء. وإذا كانت المناصب الدينية العليا موضع منافسة شديدة بين علماء الأزهر، فإن المناصب ذاتها أو ما يعادلها في مدن الشام، كانت تستقر لعدد محدود من العائلات التي ضمنت حق توارث هذه المناصب بالعرف، أو عبر براءات سلطانية. وكانت العائلة الواحدة تحتفظ بالمنصب بين أبنائها لفترة طويلة من الزمن، حتى بروز عائلة أخرى تنازعها المنصب أو تتبادله معها. وإذا كان ثمة منافسة، فقد كانت بين العائلات وليست بين الأفراد. واستطاع هذا النظام العائلي أن يثبت في وجه تقلبات الظروف حتى نهاية القرن التاسع عشر. وبالنسبة

(1) المصدر نفسه، ص 221.

إلى مدينة دمشق بالذات، فإن عائلة العجلاني كانت أبرز عائلة احتفظت لفترات طويلة بمنصب نقيب الأشراف، أما منصب المفتي الحنفي فقد توزع في أسر المرادي والمحاسني والحصني. واستأثرت عائلة الغزّي بشكل خاص بمنصب المفتي الشافعي[1]. وعلى الغرار نفسه، فإن عائلات محددة في سائر المدن الأخرى كحلب وحمص وطرابلس والقدس، كانت تستأثر بهذه المناصب الدينية.

وعلى الرغم من استحواذهم على قيم الوجاهة والنفوذ، فإن رؤساء العلماء في دمشق، وغيرها من مدن الشام، قد وضعوا خطًا فاصلًا بين نفوذهم المتأتي عن العلم، وبين ممارسة أي شكل من أشكال السياسة أو الحكومة، وحصّنوا أنفسهم ضد ذلك. وقد تمسّكوا بموقفهم هذا ولم يلبوا الدعوة إلى تسلم الحكومة حين بدت الظروف مناسبة؛ يذكر البديري في مذكراته عن أحداث سنة 1161هـ/ 1748م، ما جرى بين والي الشام أسعد باشا العظم والعلماء، حين دعاهم إلى تسلم البلد بسبب سفره، فكان جوابهم:

> «نحن أناس منّا علماء، ومنّا فقراء (أي متصوفة). ومنّا مدرسون. وصنعتنا مطالعة الكتب وقراءتها، فقال لهم: هذا قراركم وكيف وأنتم الأعيان، فقالوا: حاشا الله، إنما أعيان الشام القبوقول (أي الانكشارية)، فقال لهم: هذا قراركم وقد تحققتم بأن أعيانها والمحافظين لها القبوقول، فعند ذلك أرسل خلف رؤساء القبوقول وسلم البلد لهم»[2].

---

(1) شليشر، بعض مظاهر أحوال الأعيان بدمشق في أواخر القرن الثامن عشر، ص 330 – 333.

(2) أحمد البديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية، تحقيق أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة، 1959)، ص 111.

والبديري نفسه، المنحاز إلى العلماء، يعتبر من جهته أن دعوة الباشا للعلماء ما هي إلا مكيدة للإيقاع بهم، بحيث إن موقفهم ورفضهم لتسلم الحكومة، ينّم من جانبهم عن حسن تخلّص وبراعة في التصرف.

وأبدى علماء الشام بشكل عام، في الفترة التي نحن بصددها وهي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولاءً للدولة العثمانية، أمام صعود قوة أغاوات العسكر المحلية المعروفين باسم (اليرلية)، وشاركت في هذا الموقف فئات العلماء كافة، بما في ذلك أتباع المذاهب من غير المذهب الحنفي. ونتبين طبيعة موقف العلماء في دمشق، من خلال الامتحان الذي واجهوه إبان وصول الأمير محمد أبي الذهب إلى دمشق، على رأس العساكر المصرية سنة 1185هـ/ 1771م، فقد عبّروا عن ولائهم للدولة العثمانية ورفضهم المشاركة في الحكم أو السلطة. فقد أراد الأمير أبو الذهب أن يعيّن قاضيًا ومفتيًا من أبناء دمشق كعلامة على سيطرته، إلا أن العلماء رفضوا الانصياع، وعبّروا في تلك اللحظة الحرجة عن ولاء مطلق للدولة:

> «هذه بلدة حضرة مولانا السلطان، وتوجيه هذه المناصب له ولا يصح من غيره...».

ولم ينفع التهديد، لأن العلماء قرروا مغادرة المدينة على المشاركة في حكمها، بعد أن فرّ واليها وقاضيها العثمانيين. إن الموقف الذي وجد العلماء فيه أنفسهم، يعبّر عنه الشيخ المحاسني صاحب الرسالة القصيرة التي تتحدث عن وصول المصريين إلى دمشق، يقول:

> «فإما أن ترفع عنا العذاب، وإلا نستأذنك ونأخذ جميع أهل الشام من فقراء ونساء وأولاد كبار وصغار، ونتوجه على وجهنا إلى أي مكان

قدره الله تحت التهلكة، وافعل بالبلدة بعد ذلك ما شئت»[1].

ونراقب لدى علماء مصر مواقف مماثلة لتلك التي عبّر عنها علماء دمشق في الظروف المشابهة. وعلى الرغم من التحالف المتنامي للعلماء مع أمراء المماليك الذي باعد بينهم وبين السلطة العثمانية في مصر، وعلى الرغم مما كان يملكه علماء مصر من تأثير في صفوف الأهالي والعامة، فإنهم وضعوا من جانبهم خطًا يفصل بين ممارستهم للوظائف الفقهية والشرعية من جهة، وبين الاضطلاع بشئون الدولة والسياسة من جهة ثانية. يورد الجبرتي في أحداث سنة 1201هـ/ 1786م، أن حسن باشا مبعوث السلطان قد اجتمع بالعلماء وخاطبهم:

«كيف ترضون أن يملككم مملوكان كافران وترضونهم حكامًا عليكم يسومونكم العذاب والظلم، لماذا لم تجتمعوا عليهم وتخرجوهم من بينكم؟».

والجواب عن هذا التساؤل، يأتي على لسان أحدهم، ويعكس إقرارهم بضعفهم أمام تماسك المماليك وقوتهم:

«هؤلاء – أي المماليك – عصبة شديدة ويد واحدة»[2].

إن شرح هذا الموقف يتكرر بعد سنوات قليلة، فقد واجه بونابرت العلماء في القاهرة بسؤال مماثل، فعرّفوه:

«أن سوقة مصر لا يخافون إلا من الأتراك ولا يحكمهم سواهم.

(1) سليمان أحمد المحاسني، حلول التعب والآلام بوصول أبي الذهب إلى دمشق الشام، تحقيق صلاح الدين المنجد (بيروت: دار الكتب الجديدة، 1980)، ص 22.

(2) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، جزء 1، ص 632.

وهؤلاء المذكورون - أي العلماء - من بقايا البيوت القديمة الذين لا يتجاسرون على الظلم كغيرهم»[1].

-2-

حمل القرن الثامن عشر في نهايته تبدلًا للدور الوسيط الذي لعبه العلماء في مصر. فالانقطاع في مراسم الدولة، وتقلّص الحكومة العثمانية في القاهرة، دفع العلماء إلى التحالف مع الأمراء المماليك. ونتيجة لهذه التطورات، كان على العلماء أن يشغلوا جزءًا من الوظائف التي انحلّت بغياب الإداريين العثمانيين، فاستحوذ كبار العلماء على التزام الأرض في البلاد، أي في الأرياف، وراكموا الثروات وزادوا من نفوذهم الأهلي، فضلًا عن اتساع سلطاتهم الشرعية والقضائية. وجاء الاحتلال الفرنسي ليضعهم في واجهة الأحداث، بعد الغياب القسري والمفاجئ للعثمانيين والمماليك على السواء. إن النمو المتسارع لدور العلماء في نهاية القرن، يشبه اللحظة التي أعقبت انهيار الدولة المملوكية في مطلع القرن السادس عشر، عندما انفرد «المباشرون» المتحدرون من بيئة العلماء بواجهة المسرح، في لحظة انتقالية سبقت فرض الدولة العثمانية لترتيباتها وقوانينها. إن اللحظتين تشكلان انقطاعين حملا تبدلًا للدور الذي يضطلع به العلماء، والذي يتجاوز حدود المهام الفقهية المحددة والضيقة. هذا التبدل كان ينقل العلماء، في واقع الأمر، من دور إلى آخر. وهكذا، فإن

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 194.

نهاية القرن الثامن عشر وضعت العلماء في مواجهة دورهم الجديد، على غير استعدادٍ كافٍ من جانبهم.

إن دعوة العلماء للمشاركة في أعمال الديوان كانت قائمة في أيام الولاة العثمانيين في مصر. وتوسعت هذه المشاركة في المرحلة التي شهدت صعود الأمراء المماليك، الذين أقاموا هيئة شارك فيها العلماء، دون أن يعني ذلك مشاركتهم في الحكم[1]، وإن وسّعت في نفوذهم. أما دعوتهم لتشكيل الديوان من جانب الفرنسيين، فقد عنت أمرًا مختلفًا، وقد جاءت هذه الدعوة نتيجة لتقاطع جملة من المعطيات المستجدة. وأتت بشكل أساسي في أعقاب غياب القوى التي كانت تقوم بأمور الحكومات وفصل السياسات. كان بونابرت يعتبر العلماء القادة الطبيعيين للمصريين، ويملكون ميزات أخلاقية وعلمية، فضلًا عن تمثيلهم للقيم الدينية[2]. ولكن جهاز العلماء لم يكن يملك في نهاية القرن الثامن عشر التأهيل المناسب للقيام بأعباء الدور الآخذ في الارتسام، فتجاربهم وطموحاتهم لم تبلغ حد التفكير بإشغال هذه المسئوليات. عدا عن ذلك، فإن هؤلاء العلماء ما كانوا يملكون المبررات الكافية لتسويغ الدور الذي وجدوا أنفسهم فيه. وكان من الطبيعي، في سبيل تبرير مشاركتهم في أعمال الديوان، من أن يرجعوا إلى الإطار المعرفي الفقهي ليبحثوا عن الصيغة الموافقة، التي جاءت على النحو الذي بإمكاننا أن نصوغه على الشكل التالي: لا بد من إشغال الموقع

(1) عفاف لطفي السيد، «العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر»، ص 224.

(2) المصدر نفسه، ص 225.

الـذي يضمـن اسـتمرار مصالح عمـوم المسـلمين، إذ فـي تعطيلـه إيقاف للمصالح والأحكام وفسـاد للأحـوال. إلا أن هذه الصياغة المسـتمدة من داخـل المنطق الفقهي، لم تكن مقنعة بما فيه الكفاية لجميع العلماء، فجاء موقـف مختلـف من بعض كبـار العلماء وصغارهم بشـكل خـاص، تمثّل برفض الخضوع لواقع فريد لا قبل له، جعل السـلطة الفعلية بيد محتل غير مسلم. إن رفض التعامل مع سلطة غريبة وغير مسلمة خلق من جهته دورًا، فصاغت الأحداث موقعًا جديدًا تمثّل بالزعامة الشـعبية التي طوّعها خلال عقد من السنين نقيب الأشراف عمر مكرم. وبمعنى آخر، فإن انقياد الأهالي وعامة النـاس للعلماء، كان يصبّ، مع الاحتلال الفرنسـي، لمصلحة عمر مكرم، الذي غادر القاهرة، والذي كان له الدور الأكبر في تحريك الأهالي وحضّهم على الثورة.

جـاء رد الفعل الأول علـى ورود الأخبار بوصول الفرنسـيين من نقيب الأشـراف، الذي رفـع البيرق وتبعـه الألوف من العامـة والأهالي. ومكث العلمـاء يقـرأون الدعوات، وشـارك المتصوفة مـن أتباع الطـرق في إقامة الإذكار فـي الأزهر[1]. وحين اسـتقر الفرنسـيون في القاهرة، بـادر العلماء الذيـن لم يغادروا المدينـة إلى الاتصال بهم؛ فاتفق رأيهم على أن يرسـلوا مراسـلة إلى الإفرنج وينتظروا ما يكون جوابهم. فأرسـل كبير الفرنسـيين، الـذي هـو بونابرت، يطمئنهم. فاطمأن المشـايخ الكبار الذيـن غادروا إلى الجيزة مثل الشيخ الصاوي والفيومي والسادات وغيرهم[2]. أما عمر أفندي

(1) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، جزء 2، ص 185.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 193. قارن بدراسات حول الجبرتي، ص 240.

نقيب الأشراف، فإنه لم يطمئن ولم يحضر، ومثله فعل الشيخ الأمير والشيخ العطار[1]. إن عشرة من كبار علماء الأزهر كانوا في عداد الهيئة التي شكّلها الفرنسيون وأعطيت اسم الديوان، الذي شُكل لفصل الحكومات[2]. إلا أن رد فعل العلماء المباشر لم يكن من دون مغزى، فهؤلاء العلماء الذين ينفرون من أعمال الحكومة والدواوين، أشاروا بتقليد مناصب الشرطة والاحتساب والعسكر لجنس المماليك[3].

كان ثمة تفاوت بين تصور الفرنسيين للدور الذي يمكن للعلماء أن يلعبوه، وبين تصور العلماء عن أنفسهم وعن طبيعة دورهم. فقد نظر هؤلاء إلى مشاركتهم في الديوان على أنها استمرار لدورهم الذين درجوا عليه من قبل، والمتمثّل في الوساطة وطلب الشفاعة، تشفعوا في أسرى المماليك فأطلقوا، وطلبوا التخفيف من السلفة المفروضة على التجار فلم يجابوا[4]. واقتصر نشاطهم في بداية الاحتلال الفرنسي على هذا النوع من الخدمات، ولم تكن لهم فعالية في أي مجال يذكر. واستمر العلماء بناءً على ذلك ملجأ للعامة، فلم يبدل الأهالي والعامة نظرتهم إليهم في الفترة الأولى من الاحتلال الفرنسي على الأقل. وقد لجأ أهل السوق إلى علماء الأزهر للتوسط لدى الفرنسيين:

> «في يوم الثلاثاء طلبوا (الفرنسيون) من التجار بالأسواق وقرروا عليهم دراهم على سبيل القرض والسلفة مبلغًا يعجزون عنه، وأجّلوا له أجلًا

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 194.
(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 194.
(3) المصدر نفسه، جزء 2، ص 194.
(4) المصدر نفسه، جزء 2، ص 197.

مقداره ستون يومًا، فضجوا وشفعوا واستغاثوا وذهبوا إلى الجامع الأزهر والمشهد الحسيني، وتشفعوا بالمشايخ فتكلموا لهم، ولطفوها إلى نصف المطلوب ووسعوا لهم في أيام المهلة»[1].

وفي الوقت الذي قبل فيه الشيخ البكري أن يتقلّد نقابة الأشراف، بدلًا من عمر مكرم الغائب عن القاهرة، كان يتكوّن الرأي الذي يبرر فيه العلماء المشاركون في الديوان التعاون مع الفرنسيين منعًا للضرر العام:

«وبعضهم رأى أن ذلك لا يخّل بالدين إذ هو مكره، وربما ترتب على عدم الامتثال الضرر»[2].

ومع ذلك، فإن العلماء ما كانوا في وضع يمكّنهم من تسويغ إجراءات الفرنسيين كافة، ولم يكن الجهاز الفقهي بآلته المعرفية بقادر على ذلك. كانت السياسة الفرنسية في مصر تذهب إلى تصور شكل حكومي فعّال، يتجاوز في واقع الأمر قدرات العلماء على ممارسة الأحكام. من هنا، جاء تشكيل محكمة القضايا التي تضم عددًا متساويًا من النصارى والمسلمين، للنظر في شئون التجارة والمواريث والدعاوى. لكن فشل الديوان المشكّل من العلماء، وعدم قدرته على إثبات أية فاعلية تذكر، دفع الفرنسيين إلى ترتيب ديوانين: خصوصي وعمومي. يضم الخصوصي خمسة من المشايخ، أي من علماء الأزهر، واثنين من التجار، وممثلين عن النصارى والقبط والشوام، واثنين من الفرنسيين، مما أعطى دورًا أوسع لغير المسلمين في تسيير الشئون العامة وممارسة الحكومات[3]. وإذ وجد

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 433.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 209.

(3) المصدر نفسه، جزء 1، ص 433.

العلماء أنفسهم عاجزين عن رفض هذه الصيغة المختلطة، فإن الجبرتي، وهو واحد من أفراد العلماء، يلاحظ من ناحيته وتبعًا لوجهة نظره:

> «ترفع أسافل النصارى من القبط والشوام والأروام واليهود وركبوا الخيول وتقلدوا بالسيوف بسبب خدمتهم للفرنسيين، ومشوا الخيلاء وتجاهروا بفاحش القول واستذلال المسلمين»[1].

ولم يكن العلماء في وضع يمكِّنهم من الاعتراض.

وأبدى العلماء المشاركون في الديوان فشلهم في منع الفرنسيين من تنفيذ إجراءاتهم التي تتجاوز الشرع والعرف، والتي تثير حفيظة عامة الناس. وكان الفرنسيون في الوقت ذاته يُمْعِنُونَ في فرض الضرائب ونزع الملكيات، وغير ذلك من الإجراءات المشابهة. إن فشل العلماء في استدراك هذا الوضع لم يكن فشلًا مطبقًا، فكان ثمة خيارات أخرى شارك قسم من العلماء فيها بشكل فعّال، وهي الخيارات العسكرية، والاستجابة لنزعة الثورة التي كانت أيضًا من صنع أزهريين وغير أزهريين، وغير المشاركين في أعمال الديوان بطبيعة الحال.

يأتي ظهور الشيخ الكيلاني المغربي الأصل في هذا السياق، أما دوره فيبدأ بمحاربة الفرنسيين من جهة البحيرة قبل أن يصل إلى القاهرة، في الوقت الذي باشرت فيه ثورتها. وقد تجاوز حماس الأهالي حذر كبار العلماء، فأصبح السوق بأهاليه وتجاره وحرفييه مدفوعًا بحماس صغار العلماء ومشايخ الطرق الصوفية، فضلًا عن دور نقيب الأشراف عمر مكرم في التحريض على القتال[2]. في خضم الثورة، كانت مصداقية كبار

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 433.

(2) قارن بدراسات حول الجبرتي، ص 334.

العلماء تسقط، فنُهب دار الشيخ البكري من قبل العامة، وسجن مع أولاده وحريمه، وتعرض الشيخان الشرقاوي والسرسي للشتم والضرب، ورمى العامة عمائمهم، وأسمعوهم قبيح الكلام، وصاروا يقولون:

«هؤلاء المشايخ ارتدّوا وعملوا فرنسيس ومرادهم خذلان المسلمين، وأنهم أخذوا دراهم من الفرنسيس»[1].

في خضم الأحداث المتسارعة، كان العلماء المشاركون في الديوان المتعاونون مع الفرنسيين، يجهدون في تهدئة الأحوال، ويسعون للتوسط بين الأهالي من جهة والفرنسيين من جهة ثانية، بينما عامة الناس تنادي بالجهاد. وبدا الدور الوسيط في تلك اللحظات وكأن الأحداث قد تجاوزته، وتجاوزه صغار العلماء الذين حرّضوا على الثورة، وما عادوا ينصاعون لنصائح رؤسائهم مشايخ الأزهر الكبار. إن الجبرتي، الذي شارك في إحدى تشكيلات الديوان، يرفض أن يتجاوز الشيخ المغربي وفقراء الطرق الصوفية شرعية دور كبار العلماء. وإذا كان صغار العلماء وسائر العامة يغضّون الطرف عن الدور الوسيط ويتجاوزونه، فإن بونابرت نفسه كان في سبيله لإدراك الانحسار الذي أصاب رئاسة العلماء ومصداقيتهم. إن صاري عسكر يخاطب العلماء بعد تسكين الثورة على النحو التالي:

«إذا كان الأمر كما ذكرتم ولا يخرج من يدكم تسكين الفتنة ولا غير ذلك فما فائدة رياستكم»[2].

إن ترؤس العلماء، خلال المدة القصيرة من الحملة الفرنسية، لأعمال الديوان وضع جدارتهم في تسلم الحكومات موضع الشك . وبينما

(1) الجبرتي، المصدر نفسه، جزء 2، ص 335.

(2) المصدر نفسه، جزء 2، ص 346.

كانت الظروف، وكذلك الفرنسيون، يريدون للعلماء الانخراط في أعمال الحكومة والسياسة، أراد العلماء من جهتهم الحفاظ على دورهم الوسيط والمحافظة في الوقت ذاته على امتيازاتهم ومصالحهم. وعناصر التجاذب التي برزت في تلك المدة القصيرة، كادت تؤدي إلى انشطار في جسم العلماء، بين أولئك الذين وقفوا على رأس الحركة الشعبية المناهضة للفرنسيين، وأولئك الذين تعاونوا معهم ورضخوا للاحتلال. إن الوعي العلمي سعى إلى استيعاب آثار الحملة الفرنسية واستنفادها، وذلك عن طريق إدراجها في سياق تاريخي طويل. فقد كتب الشيخ عبد الله الشرقاوي، رئيس الديوان أيام الحملة، رسالة بعنوان: «تحفة الناظرين فيمن ولي مصر من الولاة والسلاطين»[1]. رفعها إلى الصدر الأعظم الذي وصل إلى بلبيس بعد إجراء الصلح مع الفرنسيين، وفي هذه الرسالة يعتبر الشرقاوي أن حملة بونابرت ما هي إلا حدث تاريخي عرضي، ينسبه إلى صراعات الحكّام التي لا تنتهي في سبيل السيطرة على مصر. في هذه الرسالة، التي يمكن أن نعتبرها نموذجًا لموقف جهاز العلماء من الحملة، نلاحظ محاولة المؤلف التقليل من شأن تأثير الفرنسيين في مصر، وتأثيرهم على أوضاع جهاز العلماء بحد ذاته. ومع ذلك، فإن التطورات التي كانت نتيجة مباشرة للحملة، قد أدت إلى تصدّع الدور الوسيط للعلماء، كما نفذت آثارها إلى عمق تشكيلاتهم ، وكادت تشطر الجهاز الديني حول دوره الاجتماعي والسياسي. وإذا نظرنا إلى الأمور من زاوية أخرى، سنلاحظ من دون شك أن الوظيفة الفقهية، في تلك اللحظات الحرجة، هي التي حفظت للجهاز الديني وحدته، وضمنت للعلماء تضامنهم واستمرار مصالحهم. استمر العلماء خلال فترة الاحتلال الفرنسي، في الاستفادة

(1) مخطوط، المكتبة الوطنية بباريس.

من الامتيازات التي كسبوها أيام سيطرة المماليك، في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر. إلا أن عودة الأتراك العثمانيين كانت تؤذن بنهاية هذا الدور المميز، وما ينطوي عليه من حصولهم على النفوذ والمصالح. ولم يكن العلماء، في حقيقة الأمر، بغافلين عما تعنيه عودة السلطة العثمانية من فقدانهم للامتيازات، التي كانوا قد حصلوا عليها بالتوازي مع تدهور الحكومة العثمانية في مصر. وتكشف مكاتبة الوزير العثماني العائد إلى القاهرة عن الموقف السلبي للعلماء الذين لم يصعدوا للسلام عليه، فأمرهم في خطابه الموجّه إليهم بالطاعة[1]؛ وفي سبيل استرضائهم يخلع عليهم سبعين خلعة. ويذكر الجبرتي، القلق من عودة العثمانيين، كيف أعاد الأتراك سيطرتهم على القضاء، واحتالوا بشتى الحيل للقبض على أموال الناس. وكانوا يعيدون، من وجهة نظرهم، فتح مصر فكثرت تعدياتهم. كان العلماء أقرب إلى المماليك، بطبيعة الحال، منهم إلى العثمانيين، إلا أن المماليك ما عادوا، بعد رحيل الفرنسيين، القوة الوحيدة أو البارزة بين القوى التي تتنازع السلطة في مصر. فقد ضمر نفوذهم، وضعفت الصلات التي تربط العلماء بهم. وعلى الرغم من أن العلماء كانوا يفضلون العودة إلى وظائفهم الدينية في تلك اللحظات الحرجة من التحولات، إلا أنهم وجدوا أنفسهم، في وسط الفئات والقوى المتصارعة، في خضم الفوضى التي استمرت أربع سنوات. كانت شدة الصراعات والضغوطات تتجاوز مقدرة العلماء على التحكم بالأحداث أو توجيهها، وكانوا أعجز من أن يقدروا على تخفيف حدة المواقف المتوترة. يصف الجبرتي حالهم، في أحد المواقف، على النحو التالي:

(1) الجبرتي، المصدر نفسه، جزء 2، ص 506.

«إن العلماء لما خرجوا من عنده - أي الوالي العثماني - وركبوا، لم يزالوا سائرين إلى أن وصلوا جامع الغورية، فنزلوا به وجلسوا وهم في حيرة متفكّرين فيما يصنعون»[1].

إن رفض الوالي الاستجابة لمطالبهم في تهدئة الأحوال، سيدفعهم تدريجيًا إلى صف محمد علي الذي لبث منتظرًا الفرصة المناسبة، والذي كان له في دعم العلماء وتثبيتهم له واليًا، الفرصة الفريدة التي لا يمكن ردّها.

ينبغي أن نضع الخط الفاصل الذي يوضّح الفرق بين موقف العلماء ككل من جهة، وبين موقف نقيب الأشراف عمر مكرم، من جهة ثانية. فإذا كان جملة علماء الأزهر قد أيدوا محمد علي في تسلمه للسلطة، فإن عمر مكرم هو الذي دفع الأمور إلى نهاياتها، بالحضّ على خلع الوالي وإباحة قتاله، إذ لم يرضخ لموقف العلماء الذي يدعوه إلى التنازل. وقد أصبح مكرم الشخصية البارزة في تلك اللحظات الحاسمة، والأكثر تأثيرًا في الأحداث من خلال قيادته للأهالي والعامة. يمكن القول هنا، بأن موقف العلماء وعلى رأسهم عمر مكرم، كان يعبّر عن أقصى وأبعد ما يمكنهم أن يتخذوه من مواقف. وكان الجبرتي مثل عمر مكرم يدرك الحدود التي كان العلماء يقفون عندها، ويدرك فشل العلماء في الدور الذي يضطلعون به:

«ترك العلماء قراءة الدروس وانتقلوا إلى بيوتهم لأغراض نفسانية وفشل مستمر منهم»[2].

---

(1) المصدر نفسه، جزء 2، ص 578.

(2) المصدر نفسه، جزء 3، ص 75.

لقـد اتجه العلمـاء نحو التخلي عن المشـاركة في الشـئون العامة، لقاء الحفاظ على الامتيازات التي بين أيديهم. فأسـرعوا إلى تسليم السلطة إلى محمد علي:

«إيـش هـذا الحـال ومـا تداخلنا فـي هذا الأمـر والفتـن. واتفقـوا أنهم يتباعـدون عـن الفتنة وينـادون بالأمـان، وأن الناس يفتحـون حوانيتهم ويجلسون بها، وكذلك يفتحون أبواب الجامع الأزهر ويتقيدون بقراءة الدروس وحضور الطلبة، وركبوا إلى محمد علي وقالوا له أنت صرت حاكم البلدة والرعية»[1].

تمّم التطورات عن تباعد بين عمر مكرم من جهة، وسـائر العلماء الكبار مـن جهة ثانية. فبينما اسـتمر مكرم في لعب دور الزعامة الشـعبية، معتمدًا على صغار المشـايخ وأرباب الحرف وأهل السـوق، التزم العلماء الاتفاق مع محمد علي الذي صار الباشا، لقاء حفاظه على امتيازاتهم. ومضى عمر مكـرم من جهته في لعب دوره كشـريك لمحمد علي في حكم مصر، ومن هنا الاتفاق الذي تم:

«أن يكون محمد علي المرجع في تعديات العسـكر، وأن يكون السـيد عمر مكرم المرجع إذا صدرت التعديات من الرعية»[2].

حفظ محمد علي للعلماء امتيازاتهم خلال السنوات الأولى من حكمه. ولـم يكن يملـك القوة الكافية ليتحرر من تأييدهـم ودعمهم. وليس ثمة ما يظهـر أنهـم قد أعاقوه عـن تدعيم سـلطته، بل على العكس مـن ذلك، فقد

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 433.

(2) المصدر نفسه، جزء 3، ص 76.

أجبروا عمر مكرم على حلّ جماعته المسلحة[1]. إن التبدل الذي طرأ على موقف العلماء ابتداءً من سنة 1809، جاء بعد شعور محمد علي بالثقة من قوته وعدم حاجته إلى دعمهم، وبعد أن أظهرت خلافات العلماء مقدار ضعفهم. فالخلافات بين أقوى شخصيتين دينيتين، عمر مكرم والشيخ الشرقاوي، أدت إلى عزل الأخير، وإجباره على الإقامة في منزله، وعدم الخروج منه حتى لصلاة الجمعة. ولم يظهر العلماء تضامنًا مع أقرانهم الذين يحلّ بهم غضب الباشا، بل على العكس من ذلك، فهم الذين كانوا يثيرون الحاكم بضغائنهم لعزل أقرانهم.

إن تقلص نفوذ العلماء يتم انطلاقًا من التدخل في شئونهم الخاصة من جانب الباشا، الذي يعرف خلافاتهم، ويحسن استخدامها لضربهم بعضهم ببعض:

> «أرسل الباشا إلى الشيخ الشرقاوي يأمره بلزوم داره وأنه لا يخرج منها، والسبب في ذلك أمور وضغائن ومنافسات بينه وبين إخوانه كالسيد محمد الدواخلي والسيد سعيد الشامي، وكذلك السيد عمر النقيب، فأمروا به الباشا ففعل»[2].

إلا أن عمر مكرم ما كان يدرك بأن عزل الشيخ الشرقاوي يتضمن إضعافًا لموقع العلماء ككل، ويمهّد لعزله شخصيًا. ولم يكن من الصعب على محمد علي باشا، بسبب تصاعد الضغائن بين العلماء، أن يقرر عزل عمر مكرم في نهاية الأمر، فينفيه ويبعده عن القاهرة، بعد أن فقد العلماء

(1) عفاف لطفي السيد، «العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر»، ص 231.

(2) الجبرتي، المصدر نفسه، جزء 3، ص 134.

كل نفوذ فعلي. وقد سهل على الباشا أن يتحرر من الالتزامات التي التزم بها أمامهم. فقرر عليهم الضرائب بعد أن كان أعفاهم منها. والأمر المهم هو أنه عمد إلى ضرب جوهر امتيازاتهم:

«فلما استقر له الأمر أبطل مسموح المشايخ والفقهاء في البلاد التي التزموا بها»[1].

بحيث نشهد مع سنة 1810، نهاية لما يقرب من نصف قرن من صعود دور العلماء الوسيط، ونهاية دورهم في دواوين المشورة، كذلك نشهد انهيار امتيازاتهم التي أسسوها بتحالفهم مع المماليك، فانكفأوا إلى وظائفهم الفقهية والتزموا حدود الأزهر.

يملك الجبرتي تفسيرًا لصعود دور العلماء وانحطاطه، ويحيطنا علمًا بخلافاتهم وانقساماتهم. فقد كانت الوظيفة الفقهية تقف حائلًا دون انخراطهم في شئون السلطة بشكل مباشر، فليس في المفهوم الفقهي، كما صاغته العصور الأخيرة، ما يجعلهم يعتبرون السياسة والحكومات جزءًا من مهمتهم، مع ذلك فقد اندفعوا للاستفادة من امتيازات السلطة دون الخوض فيها وتحمّل تبعاتها، فيهددون عند احتدام الأمور والصراعات، بالعودة إلى دروسهم وطلبتهم. يقول الجبرتي:

«افتتنوا بالدنيا وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس مع ترك العمل بالكلية، وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء الألوف الأقدمين. واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان، وأجروا الحبس والتعذير والضرب بالفلقة والكرابيج. واستخدموا كتبة الأقباط وقطاع الجرائم في الإرساليات للبلاد، وصارت لهم

(1) المصدر نفسه، جزء 3، ص 269.

استعجالات وتحذيرات وإنذارات عن تأخر المطلوب مع عدم سماع شكاوى الفلاحين. ومخاصمتهم القديمة بموجبات التحاسد والكراهية المجبولة والمركوزة في طباعهم الخبيثة. وانقلب الوضع فيهم بضده، وصار ديدنهم واجتماعهم ذكر الأمور الدنيوية والحصص والالتزام وحساب الميري والفائظ والمضاف والرماية والمرافعات والمراسلات والتشكي والتنجي مع الأقباط، واستدعاء عظمائهم في جمعياتهم وولائهم، والاعتناء بشأنهم والتفاخر بترددهم عليهم والمهاداة فيما بينهم إلى غير ذلك»[1].

تحوّل العلماء المتحالفون مع أمراء المماليك والمتعاونون مع الفرنسيين إلى مالكي أراضٍ وملتزمي مزارع وبلاد. وكانت ممارستهم مع الفلاحين تستلهم ممارسات الأمراء المماليك أنفسهم، وعلى هذا النحو أسهموا في تنمية دور الكتبة الأقباط المتخصصين بجمع الضرائب وإجراء حساباتها. إلا أن الإيذان بزوال نفوذ العلماء وانحلال ثرواتهم، سيأتي مع محمد على باشا الذي عمل بشكل ثابت على إزالة القوى المناوئة. وبعد تصفية أمراء المماليك، لم يعد القضاء على نفوذ العلماء يشكل أي صعوبة. وفي ربيع سنة 1231هـ/ 1816م زالت هيبة العلماء ووقارهم في النفوس، حسب تعبير الجبرتي، بعد أن أجبرهم الباشا على التزام حدود الأزهر، في الوقت الذي أبطل فيه نظام نواب المحاكم[2]، بحيث خسر العلماء آخر سلطة يتمتعون بها.

يبدو إقصاء العلماء عن دورهم الأهلي الوسيط خلال عهد محمد علي، وعلى امتداد القرن التاسع عشر، وكأنه نتيجة مباشرة لنوع النظام الذي

(1) المصدر نفسه، جزء 3، ص 219.

(2) المصدر نفسه، جزء 3، ص 512.

سعى محمد علي إلى إقامته، والذي يقوم على فرض مركزية الدولة على حساب القوى الوسيطة كافة. ومن هنا، تصفية أمراء المماليك، والتصفية التدريجية لنظام الطوائف الحرفية، فضلًا عن إلغاء نظام الأرض في الأرياف، فقد كانت الدولة تسعى إلى حكم مباشر دون تدخل الوسطاء. إلا أن إبعاد العلماء كان له أثر مباشر على العامة، فقد فقَدَ الأهالي الهيئة التي، على الرغم من كل التحولات التي شهدتها، استمرت في التعبير عن آمالهم ومطالبهم، والتي جعل الأهالي منها المرجع في الأزمات. وإذا كان العلماء قد عبّروا دائمًا عن رفضهم للظلم والتجاسر على مصالح الناس، حتى في اللحظات التي تجاسروا هم فيها على إلحاق الضرر بمصالح الفلاحين، فإن محمد علي باشا قد ألغى هذا الوجه من وجوه المعارضة. وهذا ما نجد الإشارة إليه لدى علي مبارك في: «الخطط التوفيقية»، حين يتحدث عن عزل بعض كبار العلماء حتى:

> **«لم يبق من ينتقد أفعاله، أي الباشا، إلا أفراد قليلون، منهم الشيخ الدواخلي، فإنه بعد أن ولّاه نقابة الأشراف، داخله الغرور وصار يندد على أفعال الباشا، ويقدح في أموره، وتجرأ على إبراهيم باشا في مجلسه بما لا يليق في حق أبيه. وكان يتهور مع الأقباط، فأكثروا الشكوى منه، وتقدم من المشايخ فيه محضر، فأرسله إلى الدولة، وعزله عن نقابة الأشراف»**[1].

تحوّل جهاز الفقهاء إلى هيئة علمية تمارس وظائفها الفقهية البحتة. ومع نمو إدارات الدولة، فإن الأوقاف نزعت من إشراف العلماء ووضعت تحت إدارة حكومية مستقلة:

---

(1) علي مبارك، الخطط التوفيقية (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1980)، جزء 1، ص 175.

«ترتب ديوان الأوقاف لحفظ تلك المباني وأوقافها والصرف عليها، ووجهت - أي الحكومة - جلّ عنايتها إلى أمر التربية فساعدت طلبة الأزهر والمدرسين، فانتظم سير التعليم فيه»[1].

ويبدو الأمر وكأن الدولة كانت تهم بوضع يدها على برامج الأزهر وسياسته التعليمية، إلا أن محمد علي، في واقع الأمر، لم يكن يتجه هذه الوجهة، كانت سياسته الفعلية تذهب في اتجاه ترك العلماء يدبرون شئون الأزهر الداخلية. بالمقابل، فإن بعض العلماء كانوا يحاولون تملّق محمد علي، فكتبوا سيرته وامتدحوا إجراءاته بما فيها التجنيد الإجباري[2]، ومدّوا مدارسه الجديدة بالطلبة الأزهريين. وكان الشيخ حسن العطار، إبان مشيخته للأزهر، ينادي بضرورة إصلاح التعليم في الأزهر، بما يتناسب مع التطورات والتحديثات التي تشهدها مصر. إلا أن هذا الأمر لم يبدأ العمل الجدي به إلا في نهاية القرن التاسع عشر.

لقد قاوم علماء مصر طويلًا مظاهر الهيمنة العثمانية، وعبّروا عن ذلك بطرق شتى، من تمسكهم بالمذهب الشافعي، إلى رفضهم للنظام المدرسي العثماني. لكن انسحابهم إلى حدود الوظيفة الفقهية، وفقدانهم للدور الاجتماعي، أديا إلى إضعافهم وإفقارهم. وقد أشار علي مبارك في «خططه» إلى أوضاع الأزهر وعلمائه في ظل دولة محمد علي وخلفائه. وأورد أرقامًا حين تحدث عن توزّع طلبة الأزهر تبعًا للمذاهب. فقد بلغ عدد الطلاب الإجمالي سنة 1290هـ / 1873م تسعة آلاف وأربعمائة

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 235.

(2) عفاف لطفي السيد، «العلماء ودورهم في مصر في مطالع القرن التاسع عشر»، ص 235.

وأربعين طالبًا، أما عدد المدرسين فهو ثلاثمائة وأربعة عشر. والتطور الملفت للانتباه هو انتشار المذهب الحنفي، وتوسّع المنتسبين إليه من العلماء وطلبة العلم، وقد حدث هذا التطور بعد سنة 1863:

«بسبب حصر الفتوى بهذا المذهب، فآثره كثير من طلاب العلم لقصد التعيش بالفتوى، ثم لما انتقلت المشيخة إلى أهله وكثرت مرتباتهم وانحصرت الوظائف فيهم، ازدادات رغبة الطلبة فيه، خصوصًا من بعد سنة ثمانين بعد المائتين والألف، فدخل الناس فيه أفواجًا، وانتقل إليه كثير بعد الانتهاء في المذاهب الأخرى، بل انتقل إليه بعض المدرسين طلبًا للمعاش، وبعضهم يشتغل به مع عدم هجر مذهبه، فصار أشهر المذاهب بعد أن لم يكن كذلك»[1].

وما لم تستطعه الدولة العثمانية مباشرة، حصل على نحو مباشر حين فقد العلماء المنعة التي كانوا عليها خلال أجيال طويلة.

-3-

تعطي المؤلفات الخاصة بأخبار العلماء والتي تتخذ من دمشق منطلقًا لها، والعائدة للقرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي، الانطباع حول استمرارية أجهزتهم ونفوذهم العائلي والأهلي. وقد احتفظت هذه المؤلفات حتى مطلع القرن العشرين بتقاليدها الإنشائية العائدة إلى قرون سابقة. ويبدو المسار الذي اتخذه العلماء في بلاد الشام، مختلفًا عن ذلك الذي أخذه علماء مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر.

(1) علي مبارك، الخطط التوفيقية، الجزء 4، ص 67.

فـإذا كان علماء مصر قد انكفأوا إلى أزهرهم وإلى وظائفهم الدينية الفقهية في حدود سـنة 1810، فإن علماء دمشق وسائر مدن الشام، كانوا يستعدون لخوض سلسـلة من التجارب حتى نهايات القرن التاسـع عشر. ومع ذلك، فإن المسـارين المتفاوتين في الزمن سـيؤولان إلى مصير مشـترك ومتشابه في خاتمة المطاف.

والواقـع أن علمـاء بـلاد الشـام كانـوا لا يزالـون خاضعيـن للمؤثرات العثمانيـة، التي لم يعد لها تأثيـر يذكر على علماء مصر. وقد تواصل التأثير المدرسـي العثمانـي حتى فترات متأخـرة، فكانـت الإدارة العثمانية تختار من أبناء دمشـق وغيرهم مـن علماء المدن، قضاة تعيّنهـم في مراكز المدن والولايات العربية وغير العربية. كذلك، فإن شـيخ الإسـلام في اسـتانبول كان لا يـزال يوجـه منصب الإفتـاء بموجب براءات شـريفة، ممـا يعني أن الترابـط بين علماء بلاد الشـام والسـلطة الدينية العلمية فـي عاصمة الدولة كان موجودًا. وقد اسـتمر هذا الارتباط حتى السـنوات الأخيرة من سيطرة الدولـة العثمانيـة، فالشـيخ أبـو النصـر الخطيـب (ت 1907م) توجـه إليه إفتاء دمشـق من شـيخ الإسـلام جمال الدين أفندي[1]. كذلـك، فإن علماء الشـام كانـوا لا يزالـون يمنحـون الرتب العلميـة المعروفة ضمـن التراتُبِ المدرسـي العثمانـي. فالشـيخ إبراهيم الأحـدب (ت 1890م)، اتخذ رتب كبار المدرسـين، مـن ابتداء «خـارج» إلى رتبـة «السـليمانية»[2]. علمًا بأن هـذه الرتب صـارت تمنـح دون الملازمة المطلوبـة. وعلى الغرار نفسـه،

(1) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1961)، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 46.

فإن البراءات كانت لا تزال توجه من استانبول، كذلك، فإن بعض العلماء كانوا يتوجهون إلى استانبول من أجل الحصول على منصب أو وظيفة، أو من أجل إشكال وقع بسبب التنافس على وراثة وظيفة[1]. والأمر الملفت للانتباه، هو أن ارتباط بلاد الشام بعاصمة الدولة في نهاية القرن التاسع عشر، بلغ حدًا لم يبلغه في أي وقت من أوقات السيطرة العثمانية منذ بداية القرن السادس عشر. والمذهب الحنفي كان لا يزال يسجل انتشارًا ملحوظًا على حساب المذاهب الأخرى، كما في مثال الشيخ حسين بن سليم الدجاني الشافعي:

«حصلت له إشارة باطنية بالحضور في مذهب الإمام أبي حنيفة فاستشار بعض أشياخه، فأذنوا له كوالده بقصد الإفتاء ونفع الأنام، وولي وظيفة الفتوى بيافا واستمر أربعين عامًا»[2].

بالمقابل، فإن الصلات بين بلاد الشام من جهة، ومصر من جهة ثانية لم تنقطع، ليس على قاعدة الانتساب إلى المذهب الشافعي فحسب، بل تبعًا لعوامل أخرى، وفقًا للتحولات التي أصابت مصر على امتداد القرن التاسع عشر.

كان استمرار التأثير العثماني على علماء مدن الشام، وتمسّكهم بتقاليدهم العائدة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، يترافق مع حصول مؤثرات مستجدة. فإذا كانت الطرق الصوفية قد سجلت على الدوام قوة تأثير تعاليمها في بلاد الشام قاطبة، فإن دمشق ستستقبل التأثير القوي للشيخ الكردي خالد النقشبندي (1776 – 1826)، الذي أقام في نهاية حياته في

(1) المصدر نفسه، ص 1038.

(2) المصدر نفسه، ص 537.

مدينة دمشق ودفن فيها[1]. وخلّف الكثير من الأتباع والمريدين والخلفاء، وأكد سطوة التصوف في بلاد الشام على مستوى النظر والسلوك. وقد جدد الشيخ خالد النقشبندي إمكانية الجمع بين التصوف والتمسك بالتقاليد الإسلامية، مع رفضه للبدع المتطرفة. وقد أثر أسلوبه في جلب النفوذ إليه، فملك تأثيرًا خاصًا على والي دمشق يوسف باشا، الذي تشدّد في تمسّكه بالتقاليد الإسلامية، وخصوصًا أمام التحدي الذي طرحته الحركة الوهابية. إلا أن نفوذ النقشبندية يُعزى أيضًا إلى انبعاث التصوف في بيئة الطبقات الوسطى، التي كانت تبحث عن إجماع أمام التهديد الذي واجهته بفضل توسّع التجارة الأوروبية عبر طريق الهند[2].

والواقع أن دمشق كانت عرضة لسلسلة من التأثيرات والضغوطات التي تأتيها من خارجها، وكانت الأوساط التجارية والحرفية أشد تأثرًا بهذه الضغوطات دون إمكانية مواجهتها أو تعديلها. فقد واجهت دمشق وبلاد الشام عامة، تحديات برزت في جنوبها منذ وصول أبي الذهب إلى دمشق سنة 1771، إلى خطر الاحتلال الفرنسي إبان حصار عكا سنة 1800م، إلى التهديد الوهّابي، الذي ألقى ظلالًا قاتمة على بلاد الشام واقتصادها بسبب تعطيل موسم الحج. والواقع أن ولاية دمشق، وقعت تحت هيمنة وسيطرة عكا زمن أحمد باشا الجزار، وتضاءل نفوذها أيام خليفتيه، إلى أن وقعت بلاد الشام قاطبة تحت السيطرة المصرية سنة 1831. وكان لنمو التجارة الأوروبية عبر الهند، أو عبر مرفأ بيروت لاحقًا، آثارٌ سلبية على اقتصاد دمشق. وقد عبّر أهالي دمشق عن هذا الواقع، في الفترة القصيرة السابقة

(1) حول سيرته انظر: البيطار، المصدر نفسه، ص 570 وما بعدها.

(2) بيتر غران، الأسس الاجتماعية للثقافة في دمشق، ضمن أعمال المؤتمر الثاني لتاريخ بلاد الشام (1978)، جزء 1، ص 274.

لوصـول الجيوش المصرية، فثاروا بقيـادة الأغاوات ضد الوالي العثماني، بسـبب فرضه ضرائب جديدة وتعنته في ذلك. فقُتل الوالي في ثورة دمشـق وهُزم عسـكره. وحكم الأغاوات المدينة لفترة وجيزة قبل وصول العساكر المصريـة[1]. وكان علمـاء دمشـق وأهاليهـا، قـد أعلنـوا مدينتهـم محرّمة علـى الأوروبيين، واشـترطوا علـى الوالي عدم فتح قنصليـات أوروبية في أرجائها[2].

بـرزت عـكا فـي نهايـة القـرن الثامـن عشـر، كمركـز إداري وسياسـي واقتصادي. وصارت أبرز مدينة في بر الشـام، وكرسي الولاة والحكام[3]، حسـب تعبير عبد الـرزاق البيطار في «حلية البشـر». إلا أن صعود عكا منذ أواسـط القـرن الثامن عشـر، لم يكـن يحمل فـي طياته سـوى تراجع نفوذ دمشـق. وقد حكم أحمد باشا الجزار سـيد عكا، دمشق مرتين فذاقت على يديـه الظلم والعـذاب، ومدّ الجزار نفوذه إلى جبـل لبنان وولاية طرابلس، فلم يكن الأمر يعني الجزار فحسـب، بل كان يعبّر عن سيادة عكا ونفوذها. وورثت عكا على يدي خليفته النفوذ ذاته، دون أن يتمكنا من حكم دمشق مباشـرة. وقـد وقـف علماء دمشـق مـن حكّام عـكا موقفًـا معارضًا اتسـم بالاحتقـار، بمقـدار مـا احتقروا أغـاوات مدينتهـم العسـكريين. واعتبروا الجزّار مجرد ظالم وغاشـم، واتهموه بقتل مفتي دمشـق افتـراءً[4]. أما عبد

(1) مذكرات تاريخية عن حملة إبراهيم باشا على سوريا، لمؤلف مجهول، تحقيق أحمد غسان سبانو. (دار قتيبة)، ص 26.

(2) F. Zabbal, L'Oulema, p. 445.

(3) حسب تعبير البيطار، حلية البشر، ص 951.

(4) انظر عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون (دمشق، 1974)، ص 360 وما بعدها.

الله باشا وهو آخر ولاة عكا، والذي تطلع هو الآخر إلى حكم دمشق والسيطرة عليها، فإن الشيخ البيطار يصفه على النحو التالي:

«لا يركن إليه في أمر من الأمور، عديم الوفاء، متقلب الآراء، لا يرعى عهدًا ولا يحفظ ودًا»[1].

وعلى الغرار نفسه، فإن علماء دمشق وقفوا موقفًا سلبيًّا من كل الحكام العسكريين، ويعبّر البيطار عن موقفهم تجاه إبراهيم باشا المصري:

«غشوم ظالم، وظلوم غاشم، سفاك لدماء المسلمين، نباذ لطاعة أمير المؤمنين»[2].

جاء احتلال إبراهيم باشا لبلاد الشام، ليشكل تحولًا حاسمًا في أوضاع العلماء ووظائفهم وأجهزتهم. وقد استخدم محمد علي حاكم مصر حجة خروج السلطان العثماني محمود الثاني على التقاليد الإسلامية، لبسط سلطته على بلاد الشام:

«إن السلطان محمود خرج عن طور أسلافه، وأنه زاد في الظلم والبغي وأنه أمر بتغيير زي الناس وملبوسهم ومساواة النصارى مع المسلمين في الزي. وأن سبب ذلك سوء رأيه، ولذلك تغلب عليه أعداؤه من الفرنج حتى ملكوا معظم بلاد الإسلام»[3].

والأمر الملفت للانتباه أن استخدام هذه الحجج يمثل سابقة في استمالة العلماء والعامة على قاعدة الحماس الديني، علمًا أن محمد علي وولده إبراهيم باشا ما كانا أقل تساهلًا مع عادات الغرب، بل هما اللذان فتحا بلاد

(1) البيطار، حلية البشر، ص 948.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

الشام أمام المؤثرات الأوروبية، وأعلنوا مساواة غير المسلمين بالمسلمين في الزي والحقوق والواجبات. كذلك، فإن الإدارة المصرية في بلاد الشام هي التي قلصت نفوذ العلماء وانتزعت ما بين أيديهم من الامتيازات.

كانت إدارة إبراهيم باشا في سوريا على معرفة بالأوضاع في المنطقة التي تبسط عليها سيطرتها، وذلك من خلال الصلات التي عُقدت مع بعض الزعماء المحليين، أمثال بشير الشهابي أمير جبل لبنان، وبربر آغا متسلم طرابلس. وكذلك من خلال الاستعانة بخبرات الكتّاب المسيحيين السوريين الذين وضعوا خبراتهم في خدمة الإدارة المصرية، وقدموا مع العساكر المصرية، وكان لهم دور بارز لاحقًا في الإدارة التي أقيمت في دمشق.

اتبعت في بلاد الشام السياسة التي خُبرت في مصر، والتي هدفت إلى إقامة إدارة مركزية تمسك بالشئون العسكرية والاقتصادية كافة، مما استدعى تنفيذ السياسة القاضية بتقليص نفوذ العلماء ورجال الدين الذين جُردوا من امتيازاتهم، وخصوصًا في مجالي القضاء والأوقاف. وقد توافق ذلك مع السياسة التي نفذت في مصر من قبل، والهادفة إلى تقويض القوى الوسيطة كافة لمصلحة إدارة مركزية موحدة. فأُبعد العلماء عن ممارسة أي تأثير إداري أو سياسي. وقد شكّل إبراهيم باشا مجالس في المدن راعى فيها تمثيل الفئات والطوائف:

> «فجعل مجلس دمشق مؤلفًا من الأكابر والأعيان وأبناء البيوت والتجار وآغاوات الحارات، وانتقى اثنين من وجوه النصارى فأجلسهما لأول مرة في تاريخ الشام جنبًا إلى جنب في هيئة حكومية مع إخوانهم المسلمين»[1].

---

(1) أسد رستم، بشير بين السلطان والعزيز (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1966)، جزء 1، ص 103.

أما مجلس بيروت في العهد المصري، فقد تشكّل مناصفة بين المسلمين والمسيحيين. وفي جميع المجالس التي شكّلت في مدن الشام، جاء تمثيل العلماء ضئيلًا. وكان النفوذ الفعلي داخل الحكومة المصرية في دمشق لكاثوليكي من حمص هو حنا البحري[1]، الذي أثار نفوذه حفيظة العلماء والمسلمين عامة. وكانت معارضة العلماء للترتيبات التي أقامها المصريون تستند إلى أكثر من حجة وسبب، فقد خسروا مصادر رزقهم، كما فقدوا نفوذهم المعنوي، وانهار دورهم في التوسّط والشفاعة، بل صاروا عرضة للنفي والتضييق، في الوقت الذي استحوذ فيه بعض المسيحيين واليهود على نفوذ فعلي. وحاز القناصل الغربيون على الامتيازات والنفوذ، بعد أن كان أهالي دمشق قد اشترطوا على واليها العثماني من قبل، عدم دخولهم مدينتهم. وكان أشد ما يثير حفيظة العلماء التهاون بالتقاليد الإسلامية، إلى حد أن أهالي دمشق عبّروا عن أساهم بالقول إن دولة الإسلام اضمحلّت، وأن دولة المصريين ما هي إلا دولة نصارى[2].

أراد المصريون إقامة حكومة مركزية تجمع وتراقب المدى الجغرافي «السوري»، إلا أنهم فصلوا إدارة حلب عن دمشق بعد وقت قصير، ومنحوا حليفهم بشير الثاني امتياز حكم جبل لبنان. وقد نشروا الأمن في البلاد، وأقاموا حكمًا صارمًا لتطبيق العدالة. وعمدوا إلى إدخال تحديثات وإصلاحات على غرار ما حصل في مصر. وكان أبرز إصلاحاتهم إقامة مجالس الشورى في المدن، التي ضمت ممثلي الأعيان والتجار والأغاوات والطوائف. إلا أن مدة حكمهم القصيرة التي انتابتها الاضطرابات والثورات

(1) المصدر نفسه، ص 99.

(2) مذكرات تاريخية، ص 60.

لم تسمح بإدخال إصلاحات جذرية. فالمساواة التي أرادوا فرضها بين السكان أثارت ردود فعل عنيفة، خصوصًا بعد خروجهم. وقد فرضت الإدارة المصرية في بلاد الشام التجنيد الإجباري، كما فرضت جباية منظمة على الأفراد، فكانت هذه الإجراءات بمثابة العوامل المباشرة التي أدت إلى قيام الثورات. ومما زاد من النقمة ضد حكم إبراهيم باشا ومن تفاقم الوضع، استعانته بعسكر من مسيحيي جبل لبنان، لقمع هذه الثورات بالقوة.

اعتبر خروج المصريين في نهاية سنة 1840م، نتيجة لتدخل دولي، انتصارًا عثمانيًا. وعلى المستوى المحلي والداخلي، فإن العلماء اعتبروا أنفسهم المنتصرين بالدرجة الأولى، فعاد من كان منفيًا، أو من اختار من بينهم النفي الطوعي إبان الحكم المصري. فلم يعد العلماء إلى امتيازاتهم السابقة فحسب، بل حصلوا على امتيازات إضافية من النفوذ والتأثير لم تكن لهم من قبل. وظهر العلماء سنة 1841، وكأنهم الحلفاء الرئيسيون للدولة العثمانية التي استرجعت حكمها لبلاد الشام. وقد تزامن خروج المصريين من بلاد الشام مع ارتقاء السلطان عبد المجيد عرش السلطنة، وكان قد أعلن سنة 1839، خط كلخانة المتضمن للتنظيمات الحديثة. إن الدولة العثمانية العائدة ليست نفسها تمامًا التي غادرت قبل عشر سنوات. فبعد القضاء النهائي على قوات الانكشارية سنة 1826، استحدثت قوات نظامية مدرّبة على النمط الأوروبي، وأعلنت في خط كلخانة المساواة بين جميع الرعايا، وأحدثت الدولة أشكالًا من الإدارة الحديثة.

هذه الإجراءات المستحدثة كان ينبغي أن تظهر آثارها في بلاد الشام، وفي سبيل ذلك، شكّل العثمانيون في كل مدينة ديوان مشورة يعاون

الوالي ويشرف على إجراء التحديثات. وتحول هذا الديوان تدريجيًا إلى مجلس إدارة كبير، يشترك مع مجالس الإدارة في مراكز الألوية والأقضية، والمشكّلة من العناصر المحلية الأهلية، في تسيير شئون البلاد. ومُنحت هذه المجالس - التي اتخذت من المدن مراكزها - صلاحيات، وعاونتها مجالس بلدية، استحدثت لاحقًا على قياس المدن أيضًا. وراعت هذه التنظيمات الإدارية نفوذ المدن على حساب إدارة مركزية لمجمل سوريا الآخذة في التبلور في الوعي وفي الترتيبات الإدارية العثمانية اللاحقة.

اشتركت التنظيمات العثمانية مع التحديثات المصرية في روح واحدة، ونزعتا إلى الأغراض ذاتها. فكان الهدف المرتجى هو إقامة حكم مركزي، لم يأخذ طريقه إلى التحقق بسبب ما أبدته القوى المدينية من مقاومة لمصلحة الإدارات الضيقة. وهدفت التنظيمات العثمانية أيضًا إلى إقامة المساواة بين السكان على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وتنظيم الضرائب وتنظيم التجنيد الإجباري.

وجد العثمانيون، على عكس المصريين، في العلماء حلفاءهم الرئيسيين. ونصّت التشريعات الإدارية اللاحقة التي هدفت إلى تنظيم مجالس الشورى والإدارة، على جعل المفتين والنقباء والقضاة أعضاء دائمين في هذه المجالس. فهذه الشخصيات التي تنتمي إلى الجهاز الديني، والتي أقصاها المصريون عن الإدارة ونزعوا منها كل نفوذ، كانت تمثّل في واقع الأمر أهالي المدن إزاء غياب كل أنواع التمثيل الأخرى. وعلى هذا النحو، كان العلماء يتحولون من طبقة وسيطة بين الحكام والأهالي، تبعًا للدور الذي استقر لهم في القرن الثامن عشر، إلى شركاء في الإدارة والسلطة المدنية. وقد قيّض لعلماء دمشق ومدن الشام الأخرى

أن يخوضوا تجربة دواوين أو مجالس الإدارة، على غرار تجربة علماء مصر في مطلع القرن التاسع عشر. وإذا كان الدور الحكومي والإداري لم يستقر لعلماء مصر سوى سنوات معدودة، فإن علماء مدن الشام، وبأشكال متفاوتة. كان بإمكانهم أن يحظوا بالأدوار الحكومية والإدارة حتى نهايات القرن التاسع عشر. وعلى هذا النحو، شقت العائلات الدينية طريقها إلى مجالس الإدارة في المدن، وسيطرت على المناصب الفعالة التي أنيط بها تسيير الشئون المالية والقضائية والبلدية.

شهدت بلاد الشام رياح التحديث التي حملتها مصر عبر إبراهيم باشا مرة، وتلك التي حملتها الدولة العثمانية العائدة في ظل عصر التنظيمات الخيرية مرة ثانية. وفي كلتا الحالتين، فإن مؤثرات التحديث كانت تأتي من الخارج، دون أن يكون للقوى المحلية إسهام مباشر فيها. على العكس من ذلك، فإن القوى المحلية المتمثلة بالأعيان والعلماء على وجه الخصوص، التي أنيطت بها مهمات التنفيذ، والإشراف على الإصلاحات، قد عبّرت عن نزعة محافظة متشددة، عززتها قوى الصوفية النشطة، كما عززها نزوع العلماء إلى التمسك بالتقاليد التي درجوا عليها، والتمسك بالامتيازات التي عمل المصريون على نزعها من أيديهم بالقوة.

كانت الظروف التي رافقت خروج المصريين وعودة العثمانيين، غير ملائمة لإجراء أي إصلاح. فعودة السلطة العثمانية أرجعت الأسس التقليدية التي يقوم عليها مجتمع الوجهاء والأعيان في المدن. وأضفت أعمال الانتقام التي طالت مسيحيين وقناصل أوروبيين من ناحية، وتدخلات القنصل الإنجليزي الذي تظاهر بحماية المسيحيين من ناحية ثانية، جوّا من الشحن الطائفي. فأصبح من الصعب على القناصل التجوّل

في دمشق[1]. ومع ذلك، فإن القنصل الإنجليزي تدخل في تسمية أعضاء المجلس الذي شُكّل مع وصول أول والٍ عثماني، وقد ضم هذا المجلس مسلمين ومسيحيين ويهودًا، تنفيذًا لنوع من المساواة التي نصّت عليها التنظيمات الخيرية. وتشير المعطيات السابقة إلى تضارب مواقف القوى الفاعلة والمؤثرة. ومما يزيد الأمر تعقيدًا، أن نجيب باشا الوالي العثماني في دمشق، قد عُين في هذا المنصب لإبعاده عن استانبول، بسبب عدائه لروح التحديث التي تشتمل عليها التنظيمات[2].

تعطي هذه التناقضات فكرة عن الصعوبات التي يمكن أن تعترض تنفيذ سياسة إصلاحية، فقد هدفت التنظيمات إلى إجراء إصلاحات جذرية في مجال المالية والإدارة والقضاء. ومنحت المجالس صلاحيات واسعة، بما في ذلك فرض الضرائب وتحديد الجمارك والإشراف على جبايتها. كذلك، فإن تعيين الموظفين الإدرايين وأعضاء الشرطة المحلية البلدية، كان أيضًا من الصلاحيات التي منحت لهذه المجالس[3].

لقد شارك العلماء في تجربة الإدارة والحكومة في دمشق ومدن الشام الأخرى، دون استعداد للمضي في التحديثات. وخلال عقدين في وسط القرن التاسع، كانوا يستعيدون مواقعهم ويحصلون على امتيازات لم تكن لهم في أي وقت مضى. وفي الوقت نفسه، كانوا يشددون ويوثّقون روابطهم مع استانبول والجهات النافذة فيها، ويحصلون على أوسمة ومنح ودعوات للمشاركة في مناسبات السلطان والطبقة الحاكمة. وإذا

(1) F. Zabbal, L'Oulema, p. 452.

(2) المصدر نفسه، ص 454.

(3) M. Ma'OZ, «The Ulama and Process of Modernization in Syria,» Asian and African studies, vol. 7 (1971), p. 83-84.

كانت التنظيمات قد هدفت إلى إصلاح النظام القضائي على سبيل المثال، عن طريق إيجاد محاكم متخصصة ذات طابع مدني مستمدة من الأنظمة القضائية الأوروبية، فإن العلماء كانوا حاضرين لاحتلال مواقعهم في هذه المحاكم[1]. وأعادوا إشرافهم على الأوقاف مع ما تردّه عليهم من عائدات. ومدّوا نفوذهم إلى المجالس البلدية.

وإذا كان القاضي والمفتي والنقيب هم أعضاء حكمًا في المجالس، فإن ممثلي الطرق الصوفية احتلوا مقاعدهم فيها أيضًا. ونجد أن العلماء باتوا أبرز الشخصيات المحلية المدينية وأوسعها نفوذًا، أمثال: أبو السعود الغزّي الفقيه والمتصوف النقشبندي، وأحد الذين أخذوا الطريقة عن الشيخ خالد[2]. وأحمد المالكي الذي عُين ناظرًا للأوقاف ثم ناظرًا للنفوس وصار أخيرًا عضوًا في مجلس الشورى الكبير[3]. وحسن تقي الدين نقيب الأشراف ومفتي الشافعية وعضو المجلس الكبير حتى وفاته سنة 1847م[4]. ودرويش العجلاني العالم الحنفي ونقيب الأشراف الذي تولي رئاسة البلدية بعد سنة 1860م[5]. أما الشيخ عبد الله الحلبي كبير المدرسين في الجامع الأموي، والذي عُقدت رئاسة الشام عليه، ونفذت كلمته عند الولاة والحكّام، فكان يتعاطى تجارة الحرير ويرفض المناصب الكبرى

---

(1) المصدر نفسه، ص 82.

(2) محمد جميل الشطي، روض البشر (نشر تحت عنوان أعيان دمشق) (بيروت: المكتب الإسلامي، 1972)، (ط 20)، ص 29.

(3) الشطي، أعيان دمشق، ص 51.

(4) المصدر نفسه، ص 85، والبيطار، حلية البشر، ص 488.

(5) الشطي، المصدر نفسه، ص 117.

التي تعرض عليه، ولكنه يشير على من يراه مناسبًا بقبولها[1]. ثم الشيخ عمر الغزّي مفتي الشافعية الذي أخذ الطريقة عن الشيخ خالد النقشبندي أيضًا، أصبح أحد أعضاء المجلس الكبير في أيالة الشام، فلم يبق من يقارنه أمرًا ونهيًا وحلًا وعقدًا[2]. ومثله محمد الجابي، ونسيب حمزة المدرس الفقيه الذي أجبر على جعله من أعضاء المجلس الكبير بالشام[3]. كان هؤلاء العلماء الفقهاء والمتصوفة على السواء، يشكلون عينة من أولئك الذين احتلوا مواقعهم في مجالس الإدارة والمجالس البلدية والمجالس القضائية، يتحدرون من العائلات الدينية ذاتها، التي استأثرت بالوظائف الدينية منذ بدايات القرن الثامن عشر، وقد أدت مشاركتها في المجالس المذكورة إلى مزيد من تمركز قيم الوجاهة والنفوذ حول النظام العائلي، الذي لم تستطع قيم الإدارة الحديثة والدولة أن تحلّ مكانه.

ضمت المجالس عددًا من الأعيان من غير العلماء، المتحدرين من عائلات الأغاوات والتجار. وكان هؤلاء بدورهم يستعيرون من العلماء مبدأ تدعيم النظام العائلي على حساب مبدأ الدولة. إلا أن العلماء الذين كانوا لا يزالون الأقوى تمثيلًا ونفوذًا في مجالس الشورى والإدارة حتى سنة 1860، ساعدوا الدولة على تنفيذ إصلاحات غير شعبية مثل فرض ضرائب جديدة وتنفيذ التجنيد الإجباري، مما كان يُباعد بينهم وبين الأهالي الذين اعتبروهم عادة ملجأً لهم ضد الحكام. كما أعفوا أنفسهم من دفع الضرائب وأبعدوا أبناءهم عن التجنيد. وأكثر من ذلك، فقد استفادوا من

(1) المصدر نفسه، ص 187.

(2) المصدر نفسه، ص 214.

(3) المصدر نفسه، ص 285.

إشـرافهم على تنفيذ الإصلاحات، فسخّروا القوانين لمصالحهم الخاصة، فعملـوا فـي التجـارة، وتملكـوا الأراضـي والقـرى، وجنـوا ثـروات على حسـاب الفلاحين[1]. وبينما كان هدف التنظيمات هو إزالة الغبن والظلم، فإن العلماء تغاضوا عن ذلك ومارسـوا بأنفسـهم سياسة بعيدة عن العدالة، ومارسوا سـلوكًا يُذكّر بعلماء الأزهر، الذين انشغلوا عن علومهم بمراكمة الثـروات على حسـاب الفلاحيـن. إلا أن العلمـاء الذين سـخّروا القوانين لمصالحهـم الشـخصية والعائلية، عرقلـوا في واقع الأمـر التحديثات التي كلفوا السـهر على تطبيقها، وأهملوا منها ما اعتبروه منافيًا للشريعة. ويعلن الشيخ الغزّي بخصوص هذه التحديثات ما يلي:

> **«هـذه الأوراق الـواردة من السـلطان، المشـتملة على أوامر لا تناسـب الأوان، فألقيناها في البطال ولم نعمل بها بحال».**

ولـم يكن الغزّي – حسـب ما يورد البيطار – يخشـى من حاكم ولا كبير ولا قـاضٍ ولا وزيـر[2]. ووقـف العلمـاء ضـد تطبيـق المسـاواة بيـن أبناء الطوائـف المختلفـة، وخلقـوا الصعوبـات للأعضـاء غيـر المسـلمين في المجالس. وعمدوا إلى وضع العراقيل حتى في نقاش المسائل التفصيلية، وتذرعوا في ذلك بالتطبيق الصارم للشريعة، وكانوا، في المحاكم، يتفادون قبـول شـهادة غير المسـلم. ومـن المواقف المعبّـرة عن معارضـة العلماء لتطبيق القانون، موقف الشـيخ سـعيد الأسـطواني خطيب الجامع الأموي وإمام الحنفية فيه، الذي صار عضوًا في المجلس الكبير، ثم رئيسًا لمجلس الدعاوى، إلا أنه اسـتقال من منصبه سنة 1286هـ / 1869م، بسبب خلاف وقع بينه وبين والي الشـام على مسـألة إقامة الحدّ على السـارق، فلزم داره

(1) M. Ma'OZ, Ibid.,p. 84.

(2) البيطار، حلية البشر، ص 1123.

للتدريس[1]. ويبدو أن دفاع العلماء عن الشريعة في تعارضها مع القانون، في نهاية القرن التاسع عشر، أخذ شكلًا أشد صرامة بما لا يقاس، مقارنة مع دفاعهم عنها إزاء القانون في مطلع القرن السابع عشر[2].

كان العلماء يعارضون، إذًا، بشكل ثابت سياسة التحديث. ويبدو أن علماء دمشق شاركوا في تيار سري مناهض للتنظيمات قاده علماء في استانبول، كان يهدف إلى الإطاحة بالسلطان عبد المجيد الذي اعتبر كافرًا بنظرهم[3]. لكن قبل موت السلطان سنة 1861، وجهت الدولة العثمانية ضربة لنفوذ العلماء في دمشق إثر حوادث سنة 1860، فأجرت تحقيقًا واسعًا أعدمت على أثره بعض المسئولين عن الحوادث بمن فيهم الوالي. ونفت عددًا من كبار العلماء أمثال: الشيخ عمر الغزّي، والشيخ أحمد العجلاني، والشيخ أحمد الحسيبي، والشيخ عبد الله الحلبي، إضافة إلى عدد من أعضاء مجلس دمشق غير الدينيين، أمثال: عبد الله العظم، ومحمد العظمة[4].

وعلى الرغم من التضاؤل التدريجي لنفوذ العلماء في مجالس الإدارة والبلدية، لمصلحة نفوذ عائلات الأغاوات والعائلات المدنية، إلا أن مشاركة بعضهم في المجالس الحكومية استمرت في دمشق وغيرها من مدن الشام حتى بدايات القرن العشرين، في الوقت الذي شقت فيه

(1) Ma'oz, Ibid., p. 86.

(2) البيطار، حلية البشر، ص 168. انظر أيضًا: فيليب شكري خوري، طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق (1908 - 1860): المؤتمر الثاني لتاريخ بلاد الشام، ص 437 - 483.

(3) المصدر نفسه، ص 285.

(4) المصدر نفسه، ص 285.

العائلات المدنية طريقها الثابت إلى إدارات الحكومة. وبطبيعة الحال، فإن هذه الأخيرة كانت أقل تشـددًا في مسائل تطبيق الشريعة، وأكثر تساهلًا في تطبيق المساواة بين أبناء الطوائف. وقد حدث في نهاية القرن التاسع عشر، أن عملـت الفئـات المدنية على الاندمـاج بالطبقة الحاكمة في اسـتانبول، فأوفـدت أبناءهـا ليتابعـوا تحصيلهـم العلمي فـي عاصمة الدولـة. وعلى الغـرار نفسـه، فإن بعض أبنـاء العلماء، الذيـن كانوا يراقبون انحسـار نفوذ آبائهـم التدريجي، تحولوا إلـى الحياة المدنية، وتابعـوا تحصيلهم العلمي فـي المعاهد الحديثة، بـدل وراثة الوظائـف الدينية. وانخرطـوا في النمط الذي تفرضه الإدارة العثمانية[1].

لعبـت مجالـس الإدارة والمجالـس البلدية في الأولويـة والأقضية في أرجـاء بلاد الشـام كافـة، دورًا معاكسًـا للأهداف التي وجـدت من أجلها، ليس بسبب العناصر والقوى التي ساهمت في تشكيلها فقط، ولكن بسبب تركيبها وشـكلها والأغراض التي خدمتها أيضًا. ولأنها شُكلت على قياس المـدن، فإنها حجبـت إمكانية تبلور دولة مركزية تجمـع المدى الجغرافي السـوري، على الرغم من تشـكيل ولاية سـوريا، فالقطعة السورية، حسب تعبيـر البيطـار، لم تتحول إلـى مدى سياسـي موحّد عبر دولـة مركزية، بل بقيـت مشـتتة في مجالس الإدارة، إلـى مدن تتمتع بنوع مـن الحكم الذاتي عبر وجهائها وعائلاتها الماضية في تعزيز نفوذها المحلي.

انكفـأ العلمـاء فـي نهايات القرن التاسـع عشـر، بشـكل تدريجي، إلى أجهزتهم الفقهية الضيقة بفعل عوامل عديدة - وبسـبب فشلهم في دورهم الحكومي الذي شاركوا فيه عبر مجالس الإدارة والمشورة. إلا أن العوامل التـي واجهها العلماء لم تكن جميعها خارجية، فأجهزة العلماء لم تكن في

(1) خوري، المصدر نفسه، ص 480.

واقـع الأمر جامـدة جمودًا مطلقًا، إن في بلاد الشـام أو فـي مصر. فإضافة إلـى الهيمنة النسـبية للاتجـاه الفقهي داخل أجهزة العلمـاء، فقد حقق أهل التصـوف تأثيـرًا ملحوظًـا في بلاد الشـام بشـكل خـاص، كمـا حقق أهل الحديث بروزًا ملحوظًا في كل من مصر وبلاد الشام على السواء.

ويمكـن أن نتتبع نمـو الاتجاهات الحديثية (نسـبة لعلـم الحديث) في مصر منذ نهاية القرن الثامن عشر. وبفضل ضغوط الوهابية، نلاحظ ازدهارًا متجددًا للحنبلية في دمشـق. وقد صنف مفتي دمشـق الشافعي كمال الدين الغـزّي (ت 1214هـ/ 1799م) مؤلفًا بعنـوان: «النعت الأكمل لأصحاب الإمـام أحمد بـن حنبل». وعاد محمد جميل الشـطي مفتي الحنابلة فجمع أخبار مشـاهير الحنابلة تحت عنوان: «مختصر طبقات الحنابلة»[1]. وعلى امتداد القرن التاسع عشر، كانت الحنبلية تستقطب عناصر ترجع إلى السنة والأصـول، أمثال الشـيخ: نـور الدين السـبتي الذي اختار مذهب السـلف الأعلـى واعتصم بحبل السـنة والكتاب، الذي يقـرأ كل يوم جمعة صحيح البخاري في جامع بني أمية، فيزدحم الناس على دربه ازدحام الطالبين على العطية[2].

كان علماء دمشـق يمزجون بين الفقه والتصوف والحديث مثل الشـيخ محمد النقشبندي الحنفي:

> «كان عند مولانا خالد من أعظم الخلف، وأكبر الفقهاء.. المشهور في الفقه بأبي يوسـف الثاني. كان يرشد ويدرس الفقه والحديث والتفسير وكتب التصوف»[3].

---

(1) انظر الشطي، أعيان دمشق، ص 227.

(2) البيطار، حلية البشر، ص 375.

(3) المصدر نفسه، ص 1299.

إلا أن تدريس الحديث تحت قبة النسر في جامع بني أمية، استعاد أهميته لعلوّ شأن من يتسلم هذا المنصب. ويُفرد البيطار حيّزًا من كتابه ليتوقف عند ذكر من جلس للتحديث تحت قبة النسر بعد العصر، وأولهم محمد الميداني المتوفى سنة 1033هـ/ 1633م[1]، أي في بدايات القرن السابع عشر، ويهتم البيطار في كتابه بتعقب الحديث المسلسل تبعًا للأحناف أو الحنابلة[2] وغيرهم. حيث يُفرد الحيّز الكافي لذكر رواة الحديث الذين أخذ عنهم المترجم بالتسلسل، وصولًا إلى رواته الأولين عن الرسول(ﷺ). هذا الاهتمام بعلوم الحديث، كان يترافق أيضًا مع ازدهار الاهتمامات الأدبية لدى العلماء. والنزعة الأدبية يمكن أن تُعزى إلى الاتجاهات الصوفية. إلا أن علماء القرن الثالث عشر الهجري الذين يترجم لهم البيطار، أبدوا أيضًا مقدارًا من الاهتمام بشئون اللغة إضافة إلى ميولهم الأدبية.

ويمكن أن نربط بين نمو علم الحديث من جهة، وبين بروز النزعة الإصلاحية في مصر والتي سريعًا ما انتقلت إلى بلاد الشام من جهة ثانية. يشير رشيد رضا في سيرته الذاتية، إلى أنه أخذ الحديث عن الشيخ محمود النشابة، الذي أقام في الأزهر ثلاثين سنة وتلقى كتب الحديث المشهورة[3]. كما تلقى رضا في طرابلس عن العالم المحدّث محمد القاوقجي كتابه في الأحاديث المسلسلة. ويذكر ما يلي:

> «فتح لي الاشتغال بالحديث رواية ودراية باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب»[4].

(1) المصدر نفسه، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 840 وص 1541.

(3) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937)، ص 39.

(4) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان (بيروت: منشورات دار الراشد، 1989)، ص 113.

كما قاده إلى الإنكار على الصوفية وسلوكهم البعيد عن السنة والشريعة. وفي دمشق، فإن جماعة من العلماء بينهم سليم سمارة، وبدر الدين المغربي، وتوفيق الأيوبي المعتصم بحبل الكتاب والسنة، وأمين السفرجلاني، وجمال الدين القاسمي، وعبد الرزاق البيطار وغيرهم، قد أحيلوا سنة (1313هـ / 1895م) على محكمة شرعية برئاسة قاضي الولاية وعضوية المفتي ومفتشين، بتهمة الاجتهاد، وقراءة كتب الحديث والتفسير، وتشنيعهم على الحيل الفقهية. لقد كان الجهاز الفقهي يلمس مخاطر نمو واتساع دراسات علم الحديث، لهذا، فإن المفتي ينصح العلماء الشباب على النحو التالي:

> «ما لكم ولقراءة الحديث، إنه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على الكتب الحديثية والتفسيرية»[1].

وثارت حفظية الفقهاء لرسالة ألّفها عالم شاب هو عبد الحميد الزهراوي بعنوان: «الفقه والتصوف». ويذكر البيطار:

> «إنها مشتملة على ثلاث رسائل ينتقد بها على كتب الفقه والأصول والتصوف، فلما علم الناس بها أنكروها، واحتقروا ما اشتملت عليه وحظروها، وقام لها العلماء على قدم وساق، واتفقوا على تكفير مؤلفها»[2].

وأحيل الزهراوي على محكمة ضمّت المفتي وكبار العلماء وأنكروا عليه قوله بالاجتهاد. واتهم البيطار نفسه بعد ذلك بقليل، بأنه يسعى

(1) المصدر نفسه، ص 285.

(2) البيطار، حلية البشر، ص 791.

إلـى تأسـيس مذهـب جديد، وقـد كان ممـن اشـتهر بالإنكار علـى أرباب الخرافات[1].

تعطينا الملاحظات السـابقة انطباعًا عن التناقـض بين الاتجاهات التي تفاعلـت داخل أجهـزة العلماء. وعلـى الرغم من محاولات كبـار العلماء والفقهـاء خنـق المحـاولات التجديديـة، إلا أن هـذه المحـاولات لـم تؤد إلـى نتيجـة، لأن التيـار الإصلاحي اسـتطاع أن يمثـل تجديدًا أمـام جمود الفقهـاء والمتصوفة. ويسـجل رشـيد رضا العائد من مصر إلى سـوريا بعد الانقلاب الدسـتوري مباشـرة في سـنة 1908، تقدّم الاتجـاه الإصلاحي، فثمـة مناصـرون للإصلاح في دمشـق وبيروت، ولكن فـي المدن الأخرى كحمص وطرابلس، فإن الجمود والسكون كانا لا يزالان مسيطرين[2]. لكن رضا في رحلته السورية الثانية سجل انحسارًا للعلماء وتضاؤل شأنهم، تبعًا لما أصاب المدن السورية من العقم في العلماء. وقد جرى تحول من حرفة العلم إلى التجارة وغيرها، فيقول:

> «... وأفراد آخرون من طبقتنا ورفاقنا في الطلب، وأكثر هؤلاء وأولئك قـد تركوا الدرس والتدريـس. واجتنبوا الكتابـة والتصنيف، ومنهم من يشتغل بأمر الدنيا من تجارة وزراعة لكسـاد بضاعة العلم»[3].

---

(1) رشيد رضا، رحلات، تحقيق يوسف ايبش (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1971)، ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص 285.

(3) المصدر نفسه، ص 241.

-4-

تشبه تجربة علماء مدن الشام في مجالس الإدارة العثمانية، في أواسط القرن التاسع عشر وحتى نهايته، تجربة أقرانهم علماء مصر في دواوين المشورة في السنوات المعدودة الفاصلة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعلى الرغم من اختلاف المسارين، فإن الأجهزة الفقهية التي تضم العلماء هنا أو هناك، كان أمامها، عاجلًا أم آجلًا، أن تنسحب إلى أجهزتها وتحتمي بشبكاتها الضيقة التي نسجتها خلال قرون من الزمن، وأن تقتصر على مهام التدريس والوظائف الدينية، معلنة بذلك انسحاب العلماء الأخير من ممارسة مهام السياسة والإدارة والحكومات.

وفي العودة إلى المراحل السابقة، بين منتصف القرن الثالث عشر ومنتصف القرن التاسع عشر، نستطيع أن نلاحظ كيف أن تقلّب الأحوال السياسية الذي يرافق الاضطرابات وتبدلات الدول وانقلابها، كان يفسح في المجال أمام دور ضروري للعلماء، في المرحلة الدقيقة التي شهدت انتقال الدولة من الأيوبيين إلى المماليك، برز العلماء على مسرح الأحداث وأمسكوا بزمام المبادرة، باعتبارهم القيادة العادلة والرشيدة والقادرة على التحكيم في حال نشوب النزاع بين القوى المتصارعة، وبدت القرارات الحاسمة في تلك الآونة، وكأنها من صنع العلماء الذين لم يفرضوا أنفسهم كوزراء فضلًا عن كونهم القضاة، بل شكّلوا مرجعية بدت فوق إرادة السلطان، وخصوصًا مع عز الدين بن عبد السلام، والقاضي تاج الدين ابن بنت الأعز، اللذين أمكنهما أن يؤثرا في جميع القرارات التي أقدمت عليها

الدولة، قبل أن تستقر السلطنة للظاهر بيبرس. ومع ذلك، فإن هيئة العلماء تمكنت من أن تظهر بمظهر الشريكة في الحكم طوال الفترة المملوكية.

وفي مرحلة الانتقال من المماليك إلى العثمانيين، وفي اللحظة التي انفصل فيها مصير العلماء عن مصير الأمراء المماليك تمكن العلماء من أن يحظوا لوقت قصير، حسب رواية ابن إياس، بنفوذ سرعان ما تلاشى. لقد تفحصنا في الفصلين السابقين التدهور الذي أصاب أجهزة العلماء في مصر وبلاد الشام، خلال الفترة العثمانية التي طبعت هذه الأجهزة بطابعها الحرفي، ومع ذلك، فإن العلماء استطاعوا أن يصيغوا دورهم الوسيط في البيئات الأهلية التي ينتمون إليها. وفي المرحلة التي شهدت الانتقال من تقاليد السلطة العثمانية إلى الدولة الحديثة، كان العلماء في واجهة الأحداث، مدعوين مجددًا، ليشاركوا في مجالس المشورة والإدارة والحكم، قبل أفولهم الأخير.

تقدم دراسة العلماء، خلال الحقب المتلاحقة التي ذكرناها في الفصول السابقة، ثلاثة مستويات للبحث: الأول ينحصر في ميدان الوظيفة الفقهية وممارسة الشعائر الدينية، والثاني يتناول دورهم كوجهاء للمجتمع المدني أو كقادة له، وفي هذا المجال، فإن العلماء تصدروا مجتمعاتهم المدنيةومثّلوها، ويتعلق الثالث باضطلاعهم بالحكم والمسئوليات السياسية والإدارية، وخصوصًا في مراحل تبدل الدول أو ضعفها. ويجدر أن نشير في هذا المجال، إلى أن العلماء اضطلعوا على الدوام بمسئوليات الحكم، بصفتهم المولجين بالأحكام الشرعية.

إن انكفاء العلماء الأخير في مطلع القرن التاسع عشر في مصر، وفي نهايته في بلاد الشام. يعني نزع صفة قادة المجتمع المدني عن العلماء،

وعزلهم عن ممارسة السياسات والحكومات. ولا يعبّر الأمر هنا عن تبدل في البنية الداخلية لأجهزة العلماء بحد ذاتها، بل يتجاوزه ليطال بنية المجتمع المدني وبنية المجتمع السياسي ككل. إن العائلة الدينية باعتبارها وحدة مركزية ونواة أساسية للأجهزة العلمية واجهت أمرين: إمّا أن تعيد صياغة دورها، فتتحول إلى عائلة مدنية وسياسية، وإما أن تواجه الاضمحلال، أما الأجهزة الفقهية فكانت هي المستهدفة، ليس في وظيفتها فحسب، وإنما في دورها الاجتماعي، الأهلي والسياسي على السواء.

اعتبرت الدولة الحديثة مشروعًا يهدف إلى استقطاب قيادة المجتمع على حساب القوى الوسيطة إلى حد تقليصها أو إلحاقها أو إلغائها. وتحدد الدولة في تشريعاتها وقوانينها الميدان الضيق للوظيفة الفقهية وتنزع عن العلماء صفة التمثيل الأهلي. والدولة التي تُظهر أيضًا عدم اكتراث بخدمات العلماء، ستعتمد أكثر فأكثر على خدمات كتّاب الدواوين. فيتحول الكاتب الذي هو مدقق في الحسابات وخبير في تقنيات السلطة، إلى خبير في شئون الدولة والمجتمع.

إن الثنائية القديمة بين الفقيه والكاتب ستعود إلى الظهور مجددًا، لكن ليس من أجل إعادة صياغة ثنائية الشريعة والقانون، أو الشريعة والدولة، وإنما لكي تعلن أولوية الدولة ومشروعها. في هذا السياق، يبدو انكفاء الأجهزة الفقهية وكأنه أمر نهائي، إلا أن بروز الإصلاحي من داخل الأجهزة الفقهية ومن خارجها أيضًا، يفسح المجال أمام تزكية النقاش من جديد. فالإصلاحي غير معني بإحياء الدور الأهلي أو السياسي للفقهاء، وهو كوريث للعالم التقليدي، يتطلع إلى الأفق المشترك الذي هو الدولة ذاتها.

الفصل الرابع

كاتب السلطان

-1-

كتب أحمد رسمي سنة 1744 مؤلفًا بعنوان: «حديقة الرؤساء»[1]، يذكر فيه تراجم ستمائة وأربعين من رؤساء الكتّاب، الذين تعاقبوا على هذا المنصب في الدولة العثمانية. مما يذكّرنا بتقليد شق طريقه في الآداب الإسلامية في الحقبة العباسية، ونجد نماذج له في مصنفي: الجهشياري في كتاب: «الوزراء والكتّاب»، والصابي في «رسائله». يرتب أحمد رسمي تراجم رؤساء الكتّاب تبعًا للتعاقب الزمني، مما يترك مجالًا للمقارنة مع المؤلفات الخاصة بتراجم العلماء، مع الفروق بين النوعين الأدبيين، ومع ذلك، ينبغي أن نتنبّه إلى خصوصية المصنفات الخاصة بالكتّاب، ففي كتاب: «الوزراء والكتّاب» للجهشياري، نجد تأريخًا للكتابة والكتّاب منذ أيام ملوك الفرس، أي في وقت سابق للإسلام، وحتى زمن الخليفة العباسي المأمون. وعلى هذا، فإن الجهشياري يعقد الصلة بين زمانين وعصرين لا صلة تاريخية بينهما، إلا أن رد أصول الكتاب إلى عصر سابق للإسلام

---

(1) EI², art. AHMED RASMI, T. 1, p. 204.

ليس من دون مغزى، ففيه تأكيد على نوع الوظيفة وتقاليدها الضاربة في التاريخ والآداب الفارسية. وإذا كان أحمد رسمي يتبع بذلك تقليدًا أدبيًا عُرف منذ أيام العباسيين، فإن أسبابه للكتابة تتعزز بدوافع أخرى أبرزها، تعاظم دور الكتّاب ضمن الطبقة الحاكمة وفي مسار الدولة العثمانية.

يمكن أن نعثر على ترجمة أحمد رسمي في: «سلك الدرر» للمرادي، وقد التقاه في استانبول أثناء زيارته لها. فيضم بذلك سيرته إلى سير العلماء والأعيان، إلا أن النعوت والصفات التي يحشدها للتعريف به، هي التي تنبهنا إلى نوع إعداده ونوع الوظيفة المنوطة به: المولى العام، الرئيس، الصدر الفاضل، الكاتب البارع، المنشئ اللغوي. هذه العبارات والتعريفات التي تذكر إلى جانب الكتّاب والإداريين وخدمة الدولة، هي غير تلك التي تذكر للتعريف بالعلماء. إلا أننا نلاحظ في الترجمة التي يوردها المرادي الخاصة بأحمد رسمي، ازدواج إعداد المترجم له، والمشترك بصفته كاتبًا حظي بمتابعة إعداد عالم، فقد اشتغل بتحصيل العلوم والإنشاء والخط والأدب، كما قرأ على الحسين بن محمد البصري وأحمد المنيني الدمشقي، التفسير واللغة والفقه والنحو والمنطق والمعاني والأدب والشعر، مما يشير إلى أن الإعداد العلمي كان متاحًا أمام كتّاب الديوان. إن المناصب التي تسلمها أحمد رسمي هي التي توضح الاختلاف بين وظائف العالم ووظائف الكاتب: فكان كاتبًا للصدر الأعظم ثم رئيس الجاويشية أيام السلطان مصطفى خان، وكان في معسكر السلطان أيام الغزو والجهاد على الروسية. وصار محاسب الأموال السلطانية وثاني وكلاء بيت المال والروزنامجية، وكتب رسائل وشغل مناصب أخرى[1].

(1) المرادي، سلك الدرر، جزء 1، ص 73 - 80.

اتصفت الطبقة الحاكمة في الدولة العثمانية في بداياتها بصفة عسكرية. والحق أن القوة العسكرية كانت تتسع بفضل نظام «الدوشرمة» الذي يقوم على إعداد العبيد والأسرى الفتيان، وتدريبهم لإلحاقهم بالخدمة[1]. وهذا النظام كان يغذّي الطبقة الحاكمة بالعناصر الموهوبة والطموحة للوصول إلى المناصب العليا في الدولة. وكان الديوان الهمايوني، الذي هو بمثابة الحكومة العليا، يتكون مع استقرار الدولة واستتباب مراسمها من الشخصيات التالية: فإضافة إلى الصدر الأعظم ووزراء القبة، كان هناك ممثلو العسكر المعروفون باسم «السيفية»، ويتمثلون بآغا الانكشارية وقبودان البحر، ثم ممثلو الجهاز الديني من القضاة والمعروفون باسم «العلمية»، ويمثلهم قاضي عسكر الروملي وقاضي عسكر الأناضول. وأخيرًا الكتّاب المعروفون باسم «القلمية»، ويتمثلون بالنيشانجي والدفتردار. وكان الفرع الأكثر نشاطًا في الطبقة الحاكمة هم أهل القلم أو الكتّاب، لتسلمهم شئون الخزينة والمحاسبة ومراسلات السلطان[2].

نلمح من خلال ما تقدم، انفصال الأجهزة في الدولة العثمانية، العسكرية والإدارية والدينية، تبعًا للوظائف المنوطة بها. فقد كان نظام الدوشرمة يغذي أيضًا طائفة أهل القلم. ومع انحلال هذا النظام في نهاية القرن السادس عشر، صار بمقدور أبناء شعوب الدولة الأحرار الانضمام إلى هذا النوع من الخدمة الإدارية. وفي مراحل لاحقة للسيطرة العثمانية على بلاد الشام ومصر، شق عدد من أبناء العرب طريقهم والتحقوا بالخدمة

(1) حول دوشرمة. انظر عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية، الجزء الأول (مكتبة الأنجلو المصرية، 1980)، ص 471 وما بعدها.

(2) S . Shaw, Histoire, p. 168.

الإدارية. إلا أن ذلك لم يكن ليلغي ضرورة المرور بالمراحل التي لابد منها للوصول إلى مرتبة الكاتب المتمرّس. فالطابع الحرفي الصرف كان يهيمن على جماعة أهل القلم، وأولئك الذين وجدوا سبيلهم إلى خدمة الإدارة، كان لابد لهم من أن يتدربوا على مهارات خاصة كمعرفة الخط والكتابة والمحاسبة، فضلًا عن معرفة التركية، ومعرفة الفنون الأخرى الملحقة بهذه الصنعة. يذكر المحبّي في سيرة أحد هؤلاء الكتاب:

> «كان كاتبًا منشئًا عارفًا بالقوانين العثمانية، وله خبرة تامة في الحساب وإنشاء الرسائل التركية»[1].

ويذكر في ترجمة آخر:

> «أحد الكتّاب المشهورين بجودة الخط، وكان كل ما يكتسبه قد استوحى أقسام الحسن وجميع أدوات الإجادة، وكان يعرف اللغات الثلاث العربية والفارسية والتركية»[2].

إن معرفة الإنشاء، وجودة الخط والكتابة، وإتقان اللغات، من الشروط الضرورية الملازمة لصنعة الكاتب، والمتلائمة مع طبيعة وظيفتهم في الإدارة.

تُكتسب هذه الخبرات عبر إعداد طويل. ويعود ذلك إلى أن الكتبة يشكلون طائفة حرفية تنطبق عليها قواعد التنظيم التي نجدها في الطوائف الحرفية. ومن هنا، فإن الملامح الحرفية لدى جماعة الكتّاب هي أوضح بكثير مما نجده لدى العلماء. فقد كانت الأعداد الداخلة في طور التدريب

---

(1) المحبّي، خلاصة الأثر، جزء 1، ص 43.

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 500.

تقسم إلى جماعات، على رأس كل جماعة «خوجا» أو «معلم»، يساعده عدد من «الخلفا» أو المعاونين، الذين يعطون التوجيهات إلى الكتبة، ويشرفون على تدريب المتعلمين الجدد المعروفين باسم «الشاغرد»، وهم الذين يقومون بامتحان الذين أمضوا فترة من التعلم والتدريب، والذين يطمحون إلى الدخول في الحرفة. والتعليم الذي يتلقاه «الشاغرد»، يشتمل على الفنون الخاصة بأهل الحرفة القلمية من خط وإنشاء وحساب، كما يشتمل على المعارف الإسلامية التقليدية من فقه وأدب وتاريخ ولغة. وكان العلماء هم الذين يشرفون على هذا الجزء من تعليمهم، ومن هنا التأثير الذي كان يملكه العلماء داخل الهيئة الحاكمة من خلال بعض الكتبة، أو من خلال بعض العلماء الذين تسلموا مهمات في الإدارة ومارسوا مهمات الكتّاب[1]. فعلى الرغم من التنظيم الذي يفصل بين الأجهزة واختصاصاتها، إلا أن ذلك لم يمنع بعض العلماء من تقلّد مناصب إدارية تبعًا لرغبة السلطان. وبشكل عام، فهناك أكثر من رابط يصل بين العلماء والكتّاب، إلا أن هذه الروابط لم تكن لتغير من طبيعة الوظيفة المنوطة بكل جماعة منهما، واستقلال كل جهاز في مجال اختصاصه.

إن الفروق التي تعيّن الحدود بين العلماء من جهة، والكتّاب من جهة ثانية، لا تقوم على نوع الوظائف المنوطة بكل فريق فحسب، بل تتبلور من خلال جهازين معرفيين أيضًا. تمثل الشريعة الجهاز المعرفي والمرجعي بالنسبة إلى العلماء، بينما تمثل القوانين نقطة الارتكاز المرجعية لدى الكتاب، وتنهض مهماتهم على تطبيق القوانين وتنفيذها في الإدارة والدولة.

(1) Shaw, Histoire, p. 167.

كان جهاز العلماء يتفوق بنفوذه وتأثيره على حرفة الكتّاب وتنظيماتهم؛ لاستنادهم إلى شريعة إلهية وتراث فقهي وعلمي، يشكل قاعدة التدريس لكل أبناء المسلمين في الدولة، بما في ذلك الكتّاب أيضًا. ولأن العلماء هم المعلمون الذين يبسطون سلطتهم المعنوية على المؤسسات الأخرى بما في ذلك مؤسسة العسكر. وكان نفوذهم يمتد إلى الشارع، حيث يوجد آلاف الطلاب الملتحقين بالجهاز الديني، وكان بمقدور كبار العلماء، وهذا ما يحدث أحيانًا، أن يحرّكوا طلابهم في الأسواق وبين عامة الأهالي. في الوقت الذي كانوا يملكون فيه التأثير على الحكّام وأصحاب المناصب بصفتهم مدرسين ومربين ومستشارين. وفي مطلع القرن السابع عشر وخلاله، أصبحت أجهزة العلماء عرضة للفساد، وقد بدأوا يخسرون نفوذهم تدريجيًا وبشكل نسبي، في الوقت الذي كان فيه الكتاب يؤكدون أدوارهم ويوسّعونها داخل دواوين الحكومة[1].

مدّ الكتّاب نفوذهم في مجمل فروع الهيئة الحاكمة، وعلى الرغم من عزلتهم عن الأهالي والشارع، وضآلة أعدادهم بالمقارنة مع تضخم أعداد العلماء، استطاعوا أن يشكّلوا جماعة من الإداريين ذوي الخبرة الضرورية لتسيير شئون الدواوين والدولة. وكان تنظيم شئون هذه الجماعة يعود إلى رئيس الكتّاب، ليس بصفته صاحب المنصب الأعلى بين الكتّاب من الوجهة الرسمية فحسب، بل بصفته رئيسًا للحرفة التي ينتمون إليها أيضًا. ومن هنا، فإنه كان يوجه أعمال وخدمات الكتّاب، وفي الوقت نفسه ينسّق ويشرف على تدريب المتعلمين الذين ينوون الانضمام إلى الحرفة بعد إكمال تدريبهم. وهؤلاء كانوا يبدأون التعلم ضمن الأجهزة الإدارية

(1) المصدر نفسه، جزء 1، ص 406.

من دون أجر، حتى يكتسبوا الخبرة الكافية التي تؤهلهم لاحتلال المراكز الشاغرة[1].

يقف رئيس الكتّاب على رأس المستشارين في الديوان، ويحتل مركزًا مساويًا للدفتردار وأغاوات العسكر بصفته عضوًا في الديوان. ويعمل جميع هؤلاء تحت إشراف الصدر الأعظم. إلا أن رئيس الكتّاب تمكن من أن يتخطاهم تدريجيًا مع اتساع نفوذه، ومع ازدياد المهمات المنوطة بالكتّاب ضمن الأجهزة الإدارية. وأصبح المترجمون يعملون تحت إشرافه، في الوقت الذي أصبح فيه رئيس الكتّاب المسئول عن العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى، فهو الذي يستقبل السفراء، ويشارك في المفاوضات مع الدول الأجنبية، ويوجه باسم السلطان السفارات إلى عواصم الدول الأوروبية على وجه الخصوص. وقد حدث هذا التطور في وظيفة رئيس الكتّاب في القرن السابع عشر. وسنشهد تعاظم نفوذه واتساع دوره، واتساع دور الكتّاب عامة خلال القرن الثامن عشر. ويلاحظ بهذا الخصوص بأن منصب الصدر الأعظم ما عاد يأتي من الهيئات العسكرية بشكل حصري، بل إن عددًا من رؤساء الكتّاب سيمدون منصب الصدر الأعظم بعدد من الأفراد خلال القرن الثامن عشر. ولا يعود هذا التطور إلى تماسك حرفة الكتّاب أمام الفساد الذي دبّ في المؤسسات الأخرى، العلمية أو العسكرية، بل إلى الدور الحاسم الذي لعبه الكتّاب في المنعطفات الخطرة التي واجهتها الدولة، والذي أدى إلى تعديل جذري في وظيفة الكاتب، من خبير متخصص في شئون المحاسبة والرسائل وخدمات الإدارة، إلى المشاركة في توجيه سياسة الدولة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 403.

يبرز دور الكتّاب في مطلع القرن السابع عشر، في الأزمة التي رافقت وأعقبت مقتل السلطان عثمان الثاني سنة 1622م، والواقع أن إدراك الآفات التي تحيق بالدولة يعود إلى فترة سابقة كانت الدولة العثمانية لا تزال تبدو في قمة قوتها. فالوزير السابق لسليمان القانوني لطفي باشا، كتب رسالة بعنوان: «أصاف نامة»[1]، تنتمي إلى الأدب المعروف باسم «مرايا الأمراء» أو «نصائح الملوك»، لكونه يلفت انتباه سلطانه إلى بعض مسائل الدولة والإدارة، إلا أن هذه الرسالة بالذات تعرض على نحو ملفت للانتباه العاهات المبكرة التي يجدر التصدي لها، والتي تشكل عناصر أزمة الدولة، قبل تفاقمها. وهذه العاهات تتبدى في مجالات: العسكرية والخزينة إضافة إلى فقر الفلاحين.

سعى عثمان الثاني (1618 - 1622م)، لتغيير بنية القوات العسكرية العثمانية الممعنة في الضعف والفساد، إلا أنه فشل في مسعاه، وكان لابد من الانتظار قرنين من الزمن لتحقيق الإصلاحات المرجوة في مجالي العسكرية والإدارة. وكانت لدى السلطان عثمان الثاني أيضًا أفكار إصلاحية أخرى، منها تقليص صلاحيات شيخ الإسلام، وإنقاص نفوذ العلماء لمصلحة تعزيز قوة السلطان التشريعية. أي أنه كان يسعى لتعزيز السلطة المركزية على حساب القوى التي تشارك السلطان سلطته، ومن هنا، فقد استنفر عداء الانكشارية والعلماء على السواء، مما أدى إلى قيام ثورة قادها أغاوات الانكشارية أدت إلى الإطاحة به ومقتله. لكن السلطان الشاب مراد الرابع (1625 - 1640م) تمكن من إجراء بعض الإصلاحات الضرورية، وذلك بالعودة إلى القوانين التي وضعت أيام ازدهار الدولة،

---

(1) حول لطفي باشا انظر: Ei²: art LUTFI PACHA. vol. 3, p.56.

فضلًا عن الانتصارات العسكرية التي حققها، يبدو أن السلطان قد عمل بأفكار مستشاره المقرب «قوجي بيك» الذي رفع إلى سلطانه سنة 1630م رسالة تعالج الأوضاع القائمة والأزمة التي تواجهها الدولة.

قسّم قوجي بيك[1] رسالته إلى خمسة أقسام يتناول فيها على الموضوعات التالية: السلاطين العثمانيون ووزراؤهم، النظام الإقطاعي، أصحاب المناصب الإدارية، العلماء والوظائف المنوطة بهم. وبعد أن يعرض آراءه بخصوص المؤسسات المذكورة، يلخص في النتيجة أسباب الضعف والفوضى في الدولة. فمن ناحية، تنصبّ انتقاداته بشكل خاص على النظام العسكري الإقطاعي بسبب ما تطرق إليه من فساد. ومن ناحية ثانية، ينتقد جهاز العلماء، إذ إن العلم قد انطفأ حسب تعبيره، وقلب النظام القديم الذي درج عليه العلماء، وأصبحت المناصب العلمية تباع وتُشرى.

تبدو آراء قوجي بيك محافظة، فهو يريد أن يعيد القوانين القديمة، وأن ترجع الانكشارية إلى نظام العبيد «الدوشرمة» الصارم. ولكن خلف هذه النزعة المحافظة يكمن تعلقه بالقوانين على حساب الشريعة، ويعتقد أن قوة الدولة تقوم على قوانينها، وفي ضوء ذلك، يمكن أن نفهم انتقاداته للقوات العسكرية التي خرجت على الالتزام بالقوانين الصارمة التي درجت عليها الدولة، ونفهم انتقاداته للعلماء الذين يناهضون القوانين باسم الشريعة. إن هدف قوجي بيك هو فرض مركزية الدولة وعلى رأسها السلطان، من خلال دعوته إلى التزام الأجهزة - العسكرية والعلمية -

---

(1) Ei²: art Kogi Bey. vol. 2, p. 1116.

للأنظمـة التـي تجعلهـا في خدمـة المبدأ الذي يدعـو إليـه[1]. ومنذ قوجي بيـك، فـإن انتقاد قوات الانكشـارية العسـكرية مـن جهة، وجهـاز العلماء الدينـي من جهة ثانية، سـيصبح من المسـائل الشـائعة التـي يكررها كتّاب الرسـائل في رسـائلهم خلال القرن السابع عشـر. وهذا ما نجده عند كاتب جلبـي المعـروف أيضًا باسـم حاجـي خليفـة (1608 - 1657م)، الكاتب الموسوعي العثماني المتفقّه والمتصوف، الذي شغل مناصب عدة، وكتب العديـد مـن المؤلفات والرسـائل، مما يرفعـه إلى مصاف أبـرز المصنفين العثمانيين على الإطلاق، وكان يملك خبرة واسـعة كعسـكري وكمستشار للسـلطان. لقد ألف «كاتب جلبي»، واسـمه الأصلـي مصطفى بن عبد الله أفندي، رسـالة صغيرة بعنوان: «دسـتور العمل في إصـلاح الخلل»، رفعها إلـى السـلطان محمد الرابع سـنة 1653م، بنـاءً على طلـب الأخير. وتأخذ كلمة إصلاح التي ترتسـم فـي العنوان مدلولًا اقتصاديًا وعسـكريًا وإداريًا، قبل أن تكتسب مضمونًا دينيًا في عصر لاحق. وقد ذكر الكاتب في رسالته، أن الـدول تعيـش أدوارًا، متمثـلًا آراء ابن خلدون الذي أصبـح معروفًا في ذلك الوقت لـدى المصنفين والكتّاب العثمانيين، وبما أن الدولة العثمانية قد عاشـت مرحلة الازدهار لفترة طويلة، فإن مرحلة الركود قد بدأت، مما يستوجب العمل لإيقاف التدهور. ويعالج كاتب جلبي في رسالته المسائل المتعلقـة بالخزينـة والفلاحين وخراب نظـام الأرض، ويقتـرح في النهاية مجموعة من الإصلاحات التي ينتظرها من السـلطان نفسـه مثل: تخفيض

(1) انظر ملخصًا لآراء قوجي في كتابنا: اكتشاف التقدم الأوروبي (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 21 - 26.

حجم الجيش، ومعالجة العجز في الخزينة، والحدّ من الإسراف، ومعالجة فقر الفلاحين[1].

تتفق رسالة كاتب جلبي في منهجها مع رسالة قوجي بيك، من ناحية انتقاد قوات الانكشارية والعلماء، وقد عرف القرن السابع عشر المزيد من الرسائل التي سيرفعها الكتّاب إلى السلاطين، مثل: «تلخيص البيان في قوانين آل عثمان» لحسين هزارفن سنة 1669م. وهو يوجه نقدًا صارمًا لفساد الوزراء وممارسات ضباط العسكر، ولا يوفر السلاطين من نقده، كما أنه يتطرق إلى فساد جهاز العلماء، فيشير إلى المسئولية المنوطة بشيخ الإسلام، ويطالب بمعاقبة المقصّرين في الإدارة والدولة. وفي نهاية القرن، كتب ساري محمد، وهو كاتب في عداد خدمة السلطان، رسالة تحمل العنوان التقليدي التالي: «نصائح الوزراء والأمراء»، ما يعيدنا إلى نمط الرسائل الفارسية والإسلامية الكلاسيكية. لكن ساري محمد الذي ينحو منحى تاريخيًّا في رسالته، سيذكر من جهته ما يراه أسبابًا لانحطاط الدولة. في وقت كان فيه كتّاب الديوان قد أقروا بأن انحطاط الدولة أمر لا يمكن إنكاره ولابد من معالجته.

على امتداد القرن السابع عشر كان الكتّاب، وأولئك الذين يتصلون بحرفتهم، ينتقلون من المهمات الحرفية التي تستلزم خبرات دقيقة في الخط والحساب والإنشاء، إلى تكوين وجهة نظر حول أوضاع الدولة التي يخدمونها، بصفتهم مستشارين للوزراء والسلاطين. وكانت الآراء التي يعرضونها تأخذ طابع الاقتراحات والتوصيات، خصوصًا أنها ستتعزز بمعارف جديدة يستقونها من مصادر جديدة، غير تلك التي اعتادوا أن يستندوا إليها تقليديًّا.

(1) B. Lewis, «Ottoman observers of Ottoman decline,» d.c.i.i.R, vol. 1 (1952), p. 71 - 77.

-2-

كان الكتّـاب الجماعـة الأكثر تنبهًا لأزمة الدولة. وقـد مكّنهم تنظيمهم الدقيـق وانبثاثهـم في دواوين الدولة ومؤسسـاتها، من ملامسـة المشـاكل الأساسـية المتعلقـة بالقـوات العسـكرية والخزينـة، ومعرفة فئـات الطبقة الحاكمـة كافـة، مـن الإداريـن إلى الـوزراء إلـى السـلطان. وعلى عكس العلماء الذين كانوا أقل اتصالًا بمؤسسات الدولة، فقد أبدوا اهتمامًا ضئيلًا بالمسـائل المحيطـة بانحطـاط الدولـة ومشـاكلها. ولتبدو الآلـة المعرفية الفقهيـة وكأنهـا مغلقـة أمـام معالجة مسـائل من هـذا القبيـل. كذلك، فإن العلماء كانوا أقل تنبهًا للفساد الذي تطرق إلى أنظمتهم المدرسية والعلمية ووظائفهم الشـرعية والقضائية. وليس ثمة ما يشـير إلى أن العلماء قد عانوا هذه المسائل أو أنهم عالجوها بأنفسهم، ومع ذلك، فإن الكتّاب كانوا على أهبة الاسـتعداد لانتقاد العلماء وإظهار فساد نظامهم المدرسي وأجهزتهم من موقع الند.

وعلى نحو مبكر، فإن اكتشاف مرجعية نظرية تحتضن مشاكل الانحطاط وأدوار الدول، كان من اختصاص الكتّاب أنفسهم. وكاتب جلبي هو الذي اسـتدعى تأثير ابن خلدون، وعبّر عن قبوله لمفهوم أدوار الدول، حسب ما يذكره في موسوعته: «كشف الظنون». ونجد أن معرفة ابن خلدون وتاريخه كانت شـائعة لـدى المؤرخين العثمانيين اللاحقين، فالمؤرخ منجم باشـي (ت 1702م) كتـب في مؤلفـه: «جامع الدول» حول ابن خلدون، ما يشـير إلى معرفته بالمقدمة. كذلك الأمر بالنسبة إلى مصطفى نعيما (ت 1716م)

في تاريخه الذي يشرح فيه ماهية تاريخ ابن خلدون الذي هو: معرفة الوقائع بخيرها وشرها، يقول نعيما:

> «العبر وديوان المبتدأ والخبر لابن خلدون المغربي ويشتمل على مقدمة فيها جواهر علوم ونوادر حكم ومعارف دفينة».

ويأخذ عن ابن خلدون فكرة تقسيم عمر الدولة إلى أطوار، ويقول بهذا الخصوص:

> «إن الدولة بعد بلوغها الطور الخامس وهو دور الانحطاط يمكنها أن تمنع التدهور النهائي عبر تأثير رجال السياسة الأذكياء من «عاقلي الذات»، الذين يعملون بسنة الله لمنع انحطاط الدولة».

ويمكننا أن نضيف في هذا المجال، بأن ترجمة المقدمة لأول مرة إلى اللغة التركية، قد جاء في الواقع على يد أحد العلماء في وقت متأخر نسبيًا، وهو شيخ الإسلام محمد بن بيري زاده (ت 1748م)، الذي ترجم أجزاء من المقدمة حتى الفصل السادس[1].

إلا أن التعرف إلى ابن خلدون لم يكن الأمر المميز لمعرفة الكتّاب، على الرغم من أهميته في تكوين الآراء حول الانحطاط وتعاقب الأدوار في الدولة. فالكتّاب الذين تخصص بعضهم بالاتصال بالسفراء الأجانب، كانوا متنبهين، منذ وقت مبكر، إلى ما يجري في أوروبا، فعبّروا عن الفكرة التي ستنمو مع مرور الوقت والتي تتلخص بضرورة التعرّف إلى ما يجري خارج حدود الدولة، والتعرف إلى العلوم الحديثة.

يتعلق الأمر بشكل أساسي بقدرة الجهاز المعرفي لدى الكتّاب على استيعاب علوم حديثة، والاستناد إلى مصادر علم لم تكن معتمدة من قبل.

(1) Findik Oglu, L'école ibn Khaldounienne en turquie, 22 congrés intern - tional (Istambul, 1951).

فالاهتمام بعلم الجغرافيا جاء نتيجة لأسباب عسكرية في الأصل، ووضع في خدمة البحرية العثمانية المسيطرة على البحر المتوسط في القرن السادس عشر والذي يليه[1]. إلا أن هذا الترابط لم يقتصر على الأغراض العسكرية فقط، ونجد أن انفتاح الكتّاب على النظريات الجغرافية الأوروبية يعود إلى كاتب جلبي نفسه، فقد استعان براهب فرنسي لترجمة: «لوامع النور في ظلمات أطلس مينور». كذلك ترجم ما أسماه: «جهان نامه» أو كتاب العالم، وهو نوع من كوسموغرافيا باللغة التركية على نمط المؤلفات المعروفة لدى الجغرافيين الأوروبيين. وبعد وقت قصير من محاولات كاتب جلبي، قام أبو بكر بن بهرام الدمشقي الأصل، الذي عاش في استانبول وخدم السلطان محمد الرابع وعرفه[2]، بترجمة الأطلس الكبير إلى اللغة التركية، وأمضى في ترجمته عشر سنوات بين (1675 - 1685م)، وأعطاه في النتيجة العنوان التالي «جغرافيا كبير، أو نصرة الإسلام والسرور في تحرير أطلس مينور». وقد تضمنت الترجمة عرضًا للنظريات الكونية الحديثة. ومن بينها نظرية كوبرنيك التي عرضت بشكل مختصر ولكن للمرة الأولى باللغة التركية[3].

---

(1) A. Adnan, La science chez les turcs ottomans (Paris, 1939), p. 60.

(2) انظر ترجمته في المرادي، سلك الدرر، جزء 1، ص 50. ويبدو أنه كان من العلماء الذين تدرجوا في سلك التعليم، وحصل على رتبة السليمانية، وصار قاضيًا في حلب. إلا أنه اتصل بالسلطان وعمل مربيًا للوزير أحمد الكوبريللي. وبعده الوزير قره مصطفى باشا. ويذكر المرادي أن أبا بكر بهرام ترجم بأمر السلطان محمد الرابع (جقر الأقياجي).

(3) B. Lewis, «The muslim discovery of Europe,» B.S.O.AS., XX (1957), p. 409 - 416.

هدفت الجغرافيا إلى معرفة العالم المعاصر ودول الأعداء، وحُسبت الفوائد التي تجنيها العسكرية والبحرية من هذا العلم باعتباره مرآة العالم. وقد ترافق ذلك مع اهتمام بالتاريخ المعاصر، أي بأحوال الدول وملوكها وأنظمتها. وفي جميع الأحوال، فإن الكتّاب هم الذين أخذوا على عاتقهم التعريف بهذا العلم أو ذاك. وكان لابد في سبيل ذلك من الاعتماد على مصادر أوروبية. فقد كتب إبراهيم ملهمي مؤلفًا بعنوان: «تاريخ ملوك الروم والفرنج». وقبل نهاية القرن السابع عشر، كتب حسين هزارفن تاريخًا بعنوان: «تنقيح التواريخ» يعتمد فيه على مراجع أوروبية ويشير إلى القارة الجديدة[1]. ومن المعروف أن هزارفن كان على اتصال بعدد من المستشرقين الذين يفدون إلى استانبول. وسجل المؤرخ منجم باشي في تاريخه: «جامع الدول» فصولًا عن تواريخ الدول الأوروبية ومختلف الشعوب الإفرنجية. وتحدث فيها عن ملوك فرنسا وألمانيا وإنجلترا، وصولًا إلى لويس الثالث عشر، وليوبولد ملك ألمانيا، وشارل ملك إنجلترا، ويذكر نبذة عن الحرب الأهلية في إنجلترا وإعدام الملك[2].

ومن الملفت للانتباه، أن يكون الأشخاص والكتّاب الذين اهتموا بالمسائل المتعلقة بأزمة الدولة ومشاكلها، هم أنفسهم الذين التفتوا إلى مقدمة ابن خلدون، وأبدوا اهتمامًا بالعلوم الأوروبية الحديثة. يحمل هذا الأمر دلالة مزدوجة، فمن ناحية يشير إلى الحيوية التي تمتع بها هؤلاء الكتّاب، ومن ناحية ثانية، يشير إلى انفتاحهم على المعارف الجديدة.

(1) كان هزارفن على اتصال ببعض المستشرقين الفرنسيين. انظر لويس، المصدر نفسه.

(2) Lewis, The Use by Muslim of non-muslim sources. Asia-Africa series of modern histories (London, 1964), vol. 4, p. 180 - 191.

ولكـن الأمر الذي ينطوي على مغزى عميـق في هذا المجال، لا يتعلق باسـتخدام مصادر جديـدة للمعلومات التاريخية فحسـب، ولكن في أخذ الكتّـاب علـى عاتقهم كتابـة التاريخ، وجعلـه خاصتهم بعـد أن تخلى عن كتابتـه العلمـاء، وبعـد أن انحسـرت تقاليـد المحدثيـن في هـذا المجال. وبالنسبة إلى الكتّاب، فإن ترتيب الوقائع كان يدفع إلى البحث عن مبرراتها وتفسـيراتها، أكثر من البحث عن سلسلة الإسناد كما نجد لدى المحدّثين. ومن هنا اسـتخدام الآراء الخلدونية، والبحث عـن وقائع الماضي وربطها بالحاضر.

إن تطـور كتابة التاريخ في القرن السـابع عشـر على أيـدي الكتّاب، قد دفع إلى إحداث منصب المؤرخ الرسـمي منذ وزارة حسين باشا كوبريللي (1697 - 1702م). وكان مصطفى نعيما هو أول من تسلّم هذا المنصب[1]. ولأنـه تلقى تعليمًا دينيًا وأدبيًا، فقد التحق بالقصر السـلطاني بصفة كاتب. وفي التاريخ الذي ألفه ابتعد بعض الشيء عن آراء كاتب جلبي فيما يخص الإصـلاح، فقد دعـا إلى نوع من التـوازن بين رجال السـيف ورجال القلم لزيادة فعالية الحكومة. ودعا إلى حكومة قوية تستوحي صورتها من صورة وزراء آل كوبريللي في نهاية القرن السـابع عشر. إلا أن الدعوة إلى حكومة قادرة وفاعلة، كانت تتناسـب مع تصور جديد للدولة سـيتبلور تدريجيًا مع بداية القرن الثامن عشر.

نعلـم أن نعيما كتـب تاريخه في الفترة اللاحقـة لهزيمة كارلوفيتش عام 1699م، والتـي أدت إلـى تغييـر جذري فـي وجهات النظر، حـول أوضاع الدولـة إزاء خصومها في الخارج ومشـاكلها في الداخل. والمسـعى الذي

(1) Shaw, Historire, p. 415.

بذلـه السـلطان أحمـد الثالـث (1703 – 1730م) يتلخص بتحقيق السـلم فـي الخارج وإجراء الإصلاح في الداخل، واسـتطاع الوزيـر إبراهيم داماد (1718 – 1730م)، أن يحقـق السـلم مع روسـيا والنمسـا، وأن يدخل إلى الدولة نمطًا جديدًا يقوم على تشـجيع الآداب والفنون، وتقليد الأوروبيين فـي طريقـة العيش: إن عصر التوليب – وهو الاسـم الـذي أطلق على تلك الفتـرة – قـد فتح الميدان أمـام تحولات سـيكون لكتاب الديـوان دورهم البارز فيها. وإذا انتهى عصر التوليب بثورة الانكشارية مدعومة من العلماء سـنة 1730م، إلا أن العهـود اللاحقـة عمدت إلى مواصلة مـا بدأ في مطلع القرن.

يقول المؤرخ جودت عن فترة السلطان أحمد الثالث:

«ظهـر في ذلك العصر ميل الدولة إلى السـير في طريق المدنية ورغبتها في ترتيب عسـكر منظم، غير أنها تركت الرؤوس وتمسـكت بالأذناب بل شرعت في زخرفة البنيان من غير أن تنظر إلى أساسه»[1].

ثمـة ميل إلى وصف الإجراءات والتحديثات في عصر التوليب بالطابع الشـكلي، وهـو أمر لا يمكن إنـكاره. لكـن الانعطاف الـذي حصل آنذاك ستظهر آثاره في المستقبل، والإصلاحات التي تم إجراؤها عبّرت عن تيار متنـامٍ لـم يتوقف منذ ذلك الوقت. والمهم في كل ذلك أن الكتّاب شـكلوا البؤرةَ التي عبّرت عن تيار الإصلاح والتحديث داخل المؤسسات الإدارية والحكومية. وقد شـجع الوزير إبراهيم داماد على ترجمة المؤلفات الأدبية والتاريخيـة وغيرهـا إلـى التركية عن العربية والفارسـية وكذلـك اللاتينية.

(1) تاريخ جودت، ترجمة عبد القادر الدنا، المجلد 1 (بيروت 1308هـ / 1890م)، ص 75.

ويمكن أن نضع ترجمة بيري زاده لمقدمة ابن خلدون ضمن السياق نفسه. وقد ترافق هذا المسعى مع الاتجاه الذي بدأت تظهر ملامحه لدى الشعراء في ابتعادهم عن أساليب الشعر الفارسي، وأخذوا في تضمين أشعارهم ما يمكن اعتباره عناصر تمثل الحياة اليومية التركية[1]. كان الشعراء يشتركون مع الكتّاب في هذا الميل. فقد انصرف الكتاب عن الاعتماد على المصادر التقليدية الإسلامية، العربية والفارسية، واتجهوا نحو اللغات الأوروبية وخصوصًا اللاتينية. وقبل سنة 1720م كان أحمد باشا دو بونفال وهو ضابط فرنسي الأصل، يلقي دروسًا على أفراد من الطبقة الحاكمة حول السياسة الأوروبية وعلم التكتيك. إن الميل إلى التتريك من ناحية، والإطلاع على العلوم الحديثة في أوروبا من ناحية ثانية، سيؤدي إلى التقليل التدريجي من شأن العلماء بصفتهم الحاملين لعلوم تعتمد المصادر العربية والإسلامية، وسيؤدي إلى رفع شأن الكتّاب الذين سيسهمون في تنمية الإطار المعرفي الخاص بهم.

إن الإصلاح المنشود بالمعنى الذي قصده كاتب جلبي قبل منتصف القرن السابع عشر، بات يرتبط بالانفتاح على الغرب. إن أبطال هذه السياسة هم الوزراء والمستشارون والسفراء المتحدرون من حرفة الكتّاب. ومن هنا السفارات إلى ڤيينا وموسكو وبودابست، ومن هنا أيضًا الأهمية الخاصة للسفارة التي قام بها محمد جلبي أفندي إلى باريس سنة 1720م، والتي كتب على أثرها تقريرًا مفصلًا: «سفارة نامه فرانسة»، قدم فيه وصفًا مدققًا للحياة في عاصمة أوروبية، وأعطى انطباعًا عن انتظام العسكر وازدهار العمران ونمو الصناعة، فضلًا عن وصف الحياة اليومية

(1) Shaw, Histoire, p. 329 - 343.

في الحدائق والمسارح. ولعل وصفه للقصور الملكية هو الذي أثر بشكل خاص على السلطان ووزيره، فعمد إلى إنشاء الحدائق والقصور على النمط الفرنسي في استانبول. وكانت إحدى النتائج المهمة لسفارة محمد أفندي إلى باريس، إدخال الطباعة إلى استانبول[1]. وإذا كانت عاصمة الدولة العثمانية قد عرفت الطباعة بالحروف العبرية واليونانية منذ القرن السادس عشر، فإن الطباعة التركية وبالحروف العربية لم تعتمد إلا في سنة 1727م.

كان من الصعب إدخال أي تجديد دون إخضاعه للمراقبة. فقد اضطر السلطان أحمد الثالث إلى إصدار فرمان، يمنع تداول العقاقير الطبية ومزاولة ما يسمى بالطب الحديث، تحت ضغط الميول المحافظة. وتشير الواقعة إلى روح التقليد الصارم التي درج عليها العلماء، والتي عززتها الروح الحرفية التي نظرت إلى كل تجديد أو إبداع، كتهديد للأنظمة الحرفية المغلقة على دساتيرها وأسرارها وتقاليدها. ونلحظ ردود فعل مشابهة حصلت عند الشروع بتأسيس المطبعة، التي عهد الوزير إبراهيم داماد إلى إبراهيم متفرقة إقامة الترتيبات اللازمة لمباشرة عملها. وقد أعدّ متفرقة، الذي أبدى حماسًا للمشروع، رسالة بعنوان: «وسيلة الطباعة»، يظهر فيها الفوائد التي تجنيها الدولة ويجنيها المسلمون من هذه الوسيلة النافعة، محاولًا إقناع العلماء وكسب موافقتهم. وبالفعل، فإن الجهاز الديني لم يعارض إقامة المطبعة، وقد صدرت الفتوى عن شيخ الإسلام تتضمن الموافقة على إنشاء المطبعة، شرط عدم طباعة الكتب الدينية،

(1) اكتشاف التقدم الأوروبي، ص 34 - 36.

وعلى هذا النحو، وضع الجهاز الديني نفسه خارج هذه الوسيلة، مع إبقائه على شرط مراقبة إصدارات المطبعة[1]. غير أن معارضة تأسيسها جاءت أيضًا من الكتّاب أنفسهم الذين عارضوا تأسيسها بقوة، خوفًا من أن يفقدوا وظائفهم ونفوذهم داخل الطبقة الحاكمة[2]. فقد استيقظت الروح الحرفية الضيقة في تلك اللحظة لدى جماعة الكتّاب الخائفين على حرفتهم. إلا أن إلحاح الوزير إبراهيم، الذي لجأ إلى سلسلة من التسويات، جعل من مباشرة المطبعة لعملها أمرًا ممكنًا سنة 1728م.

يشبه إبراهيم متفرقة من أوجه عدة كاتب جلبي، وخصوصًا لجهة تعدد مواهبه وتعدد المهمات التي قام بها. وخلال عمله في المطبعة لجأ أولًا إلى طبع بعض المؤلفات التي وضعت في خدمة العسكرية، ثم طبع بعض مؤلفات كاتب جلبي نفسه وأبرزها كتاب: «جهان نامه»[3]، إضافة إلى كتب لغوية ومعاجم وتواريخ. ومن بين الأعمال التي نشرتها المطبعة رسالة من تأليف إبراهيم متفرقة نفسه، كتبها سنة 1731م ورفعها إلى السلطان، بعنوان: «أصول الحكم في نظام الأمم». وقد أراد من خلالها أن يعرّف بأنظمة الحكم المعروفة في العالم، وأن يوضح نوع المشاكل التي تواجهها الدولة العثمانية إزاء جيرانها الأوروبيين، وأن يعرض آراءه في الإصلاح، وهي الآراء التي تعكس جانبًا من آراء طبقة الكتاب وخدمة الديوان في تلك الفترة.

(1) W. Gdoura, Le debut de l'imprimerie Arabe à istanbul et en syrie. Pu - lications de l'institut supérieur de documentation No. 8 (Tunis, 1985), p. 188 - 224.

(2) Shaw, Histoire, p. 341.

(3) Ei²: art. IBRAHIM. Muteferriqua, vol. 3 p. 1021.

تنتمي هذه الرسالة إلى نوع الرسائل التي رفعها عدد من الكتاب إلى السلاطين في القرن السابع عشر، وعالجوا فيها أسباب التدهور العثماني. إلا أن إبراهيم متفرقة يصل في رسالته إلى تقرير بعض الأمور التي لم يتوصل إليها سابقوه، إذ يعمد إلى تشخيص أسباب الضعف وتصور الحلول المناسبة لها. ولأول مرة، فإن الحلول المقترحة توجد في الخارج أي في علوم الغرب وتنظيمه وتقنيته. وعلى الرغم من أن الرسالة لا تتجاوز المائة صفحة، إلا أنها تشتمل على العديد من الأفكار التي يصعب تصور ظهورها في استانبول قبل عصر التوليب وما شهده من انفتاح. يعرض المؤلف في مطلع رسالته الظروف التي دفعته إلى كتابتها؛ فبعد الثورة التي قام بها الانكشارية ضد السلطان أحمد الثالث والإطاحة به مع وزيره الذي أعدم. انسحب متفرقة إلى زاوية بعيدة عن الأحداث، وحسب قوله:

> «في تلك الأثناء اتجه انتباهي إلى أسباب هذه الثورة وعكفت على البحث عن أصول هذه المساوئ. ولم أخطئ بإيعاز هذه النتائج إلى الاستخدام العاطل لمؤسسات الدولة وتراخي الوزراء وكبار الإداريين، وعدم اضطلاعهم بمسئوليتهم [.. ويضيف] ومن المناسب الاعتقاد بأن علامات الوهن في جسم الدولة، وهذه المظاهر التي تشير إلى الضعف ليس إلّا الإنباء بانحطاطها وانحلالها».

من هذه الزاوية، فإن إبراهيم يواصل تقاليد كتّاب القرن السابع عشر في انتقاد المؤسسات والأجهزة، وتوجيه اللوم إلى الفساد وعدم تطبيق القوانين. إلا أنه يعلن في الوقت نفسه وجهته الجديدة، فيقول بأنه لولا معرفته باللغة اللاتينية التي عرّفته على تواريخ وأنظمة الدول الأوروبية، ما كان ليقدر على إتمام رسالته. وفي هذا المجال، يدعو إلى الاستعانة بهذه اللغة وتعلّمها. ونجد أن ما يعلنه بهذا الخصوص، لم يكن يعبّر فيه عن

رأي شخصي فحسب، بل يعبر عن وجهة نظر تقاسمها عدد من الوزراء والكتّاب في تلك الفترة.

إن أنظمة الحكم في العالم مختلفة، وأبرز أنواعها حسب متفرقة: المونارشي والارستقراطي والديموقراطي. ولا يشير إلى الأنظمة الإسلامية، بل يعتمد على التقسيم المأخوذ من المصادر اليونانية القديمة. والجزء الأهم من الكتاب يخصصه لمسائل التنظيم العسكري. وبهذا الخصوص يرى ضرورة معرفة القواعد المبتكرة منذ أمد قريب والمطبّقة في جيوش الملوك والأمم المسيحية، والمتطورة تدريجيًا بالعناية والتدريب. ويركّز في هذا السياق على ضرورة استيعاب التقنيات الحديثة و«التكتيك» الجديد، وهو المصطلح الذي يعبّر عن كل ما يتعلق بالفنون العسكرية. ويلح أيضًا على الأهمية الخاصة التي يمتاز بها علم الجغرافيا: فكسب الحروب لا يتم من دون هذا العلم الذي هو مرآة مصقولة نرى من خلالها بنظرة واحدة كل الشعوب والأمم المنتشرة في أصقاع الأرض. بل إن الشعوب المؤمنة بوحدانية الله، ويقصد المسلمين، تستطيع أن تتصل بعضها ببعض من خلال هذه الوسيلة، أي الجغرافيا، لتستجمع قواها من جديد، فتؤلف اتحادًا ترد به عنها الكفرة.

وإذا كانت الرسالة تخصص جزءًا مهمًا من صفحاتها للحضّ على الأخذ بالعلوم الحديثة، ومن بينها بشكل خاص «علم الجغرافيا»، فإنها في الوقت نفسه محاولة للخوض في التاريخ المعاصر، إذ يراقب متفرقة صعود الشعب الروسي وظهوره المفاجئ على مسرح الأحداث العالمية، بعد أن كان يتخبط في صقيع الهمجية، حسب تعبيره. فالروس لم يتقدموا

إلا بسبب اعتمادهم السلاح والتنظيم الأوروبيين. والصفحات التي يخصصها للحديث عن التجربة الروسية ذات أهمية خاصة، فقد كانت بمثابة النموذج الذي استلهمه العثمانيون ليسلكوا بدورهم طريق التحديث على النمط الأوروبي(1).

ومن خلال إحدى الفقرات التي ترد في صفحات الرسالة، نستطيع أن نلمس الأفق الذي يمكن أن تصل إليه أفكار متفرقة، يقول:

«إن الشعوب المسيحية ليس لها في أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة تتعلق بإدارة أعمال الحكومة، أي ليس هناك قانون مرسل من الله يتعلقون به دينيًا، في شئون التشريع أو في القرارات الشائكة لإدارة الدولة. إنهم يتعلقون فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة عن نور العقل وحده»(2).

ودون أن نثقل هذه الفقرة بالتفسيرات، فإنها تدل على نوع الأفكار المتداولة ومستواها. إن إبراهيم متفرقة عرف مؤلف ادموند بورشو (1651 – 1734م)، وعرف من خلاله النقاش حول نظريات ديكارت وتحليلاته. كما ترجم كتاب الفلكي الهولندي أندريا كلر المطبوع في هولندا عام 1665م، والذي يعالج فيه موضوعات فلكية وجغرافية، إلا أن الترجمة لم تطبع. هذا الشغف بالعلوم الحديثة يعكس ميلًا لخدمة القصر من قبل الكتّاب الذين أبدوا بدورهم شغفًا بمعرفة ما يجري في أوروبا. وفي هذا الاتجاه. كان استخدام الضابط الفرنسي الكونت دو بونفال، الذي وضع خططًا للتنظيم العسكري على النمطين الفرنسي والنمساوي. لكن

(1) انظر ملخصًا لآراء متفرقة في: اكتشاف التقدم الأوروبي، ص 39 – 44.
(2) IBRAHIM Muteferriqa, traité de la tactique (Vienne, 1769), p. 150.

معارضة الانكشارية منعته من وضع خططه موضع التنفيذ. وكان دو بونفال الذي استطاع أن يدخل بعض التحسينات على صناعة البارود، يقدم أيضًا خبرته السياسية للسلطان، ويقدم دروسًا في الاستراتيجية العسكرية لعدد من موظفي السرايا. واستطاع أن يؤسس مدرسة للهندسة، حيث كان يدرّب عددًا من طلاب المدفعية. ومن جهة ثانية، واصل السلطان محمود الأول ما كان بدأه سابقه أحمد الثالث، فشجع الآداب والعلوم وأسس عددًا من المكتبات، وأرسل إلى عواصم الدول يجمع منها الكتب الحديثة والنادرة والمخطوطات. وتواصل الميل إلى علوم الأوروبيين على حساب الآداب والعلوم الإسلامية طوال القرن الثامن عشر. وكان هذا الميل خاصة طبقة الكتّاب الإداريين، لأن القوات العسكرية الانشكارية أبدت معارضة لكل تحديث، أما العلماء فقد اعتبروا أنفسهم غير معنيين بعلوم أوروبا، عدا عن معارضتهم للأخذ بها. ومن هنا، فإن طبقة الكتّاب هي التي عززت معارفها بعلوم إضافية. وفي نهاية القرن الثامن عشر، كان أحد الكتّاب يؤلف رسالة باللغة الفرنسية، ويبدي فيها إعجابه بنبوغ بسكال، ليدافع من خلال هذا المثال عن الرأي القائل بأن الإبداع لا يحتاج إلى التقيد بأفكار السابقين.

-3-

إن فترة سلم طويلة في منتصف القرن الثامن عشر (1647 – 1768م)، لم تكن لمصلحة استمرار الإصلاحات، خصوصًا أن الإصلاح يستمد مبرراته من ضغط الظروف وإلحاح الحرب. إلا أن تراجع النشاط التحديثي، لا يعني إلغاءً للانفتاح الذي تحقق في مطلع القرن، ولا يعني إلغاءً للدور الذي اضطلع به الكتّاب. ونجد أن أحد أبرز الوزراء المصلحين في عهد مصطفى الثالث كان راغب باشا، الذي بدأ حياته العملية في هيئة الكتّاب.

وفي عهد عبد الحميد الأول، ستعاود الإصلاحات مسيرتها تحت ضغط تجدد الحرب أمام روسيا، وبفضل حماس السلطان نفسه، وبفضل أحد وزرائه المصلحين خليل حميد باشا، الذي كان قد شغل منصب رئيس الكتّاب من قبل.

ويمكن أن نفهم دور الكتّاب وتطور مهماتهم في القرن الثامن عشر، في ضوء بروز مجموعة السلاطين المصلحين من أحمد الثالث حتى سليم الثالث (1789 - 1807م)، فقد أبدى جميع هؤلاء السلاطين، ومنهم أولئك الذين حملتهم القوى المحافظة إلى العرش، ميولًا واضحة للمضي في سياسة الإصلاح. ويعود ذلك إلى طبيعة الصراع بين أطراف الطبقة الحاكمة في استانبول؛ فإذا كانت القوى العسكرية تدافع عن وجودها ونفوذها بالمحافظة على تقاليدها القديمة، ومعارضتها لكل مشاريع التحديث في الميدان العسكري بشكل خاص، فإن السلطان الذي يريد أن يحدّ من نفوذ القوى الفاعلة، العسكر والعلماء، وأن يجمع بين يديه النفوذ والسلطة والقدرة على اتخاذ القرارات، كان لابد له من أن يلتزم بسياسة الإصلاح والتحديث، كطريقة للحدّ من نفوذ خصومه الذين ينازعونه السلطة ويشاركونه فيها. إن الهزائم التي مُنيت بها قوات الانكشارية، تشكّل ذريعة للقيام بإصلاحات عسكرية، تهدف إلى إعداد قوات خاضعة للسلطان وإدارته مباشرة، وهو الأمر الذي اعترض عليه أغاوات الانكشارية وحاربوه. إن العامل الخارجي المتمثل في العلوم الحديثة والتنظيم العسكري والتكتيك، يتحول إلى عامل داخلي في الصراع بين القوى الموجودة في موقع السلطة. في هذا الوضع، كان الكتّاب إلى جانب السلطان يسوغون مبدأ الأخذ عن أوروبا رغم المحاذير الدينية، بينما وقفت غالبية العلماء إلى جانب التيار المحافظ.

استمر الكتّاب في إعداد الرسائل التي حملت تعديلًا للنوع المعروف باسم: نصائح الملوك والوزراء. ولم يعد هذا النوع مقتصرًا على توجيه النصح، بل إن الرسائل صيغت بحيث ترسم سياسة الدولة في الداخل وإزاء الدول الأجنبية في الخارج. وبالمقدار نفسه فإن الكتاب بصفتهم سفراء وموفدين إلى العواصم الغربية، توسلوا نوعًا أدبيًا آخر هو: أدب الرحلة أو السفارة، ليضمّنوه مشاهداتهم في عواصم أوروبا، مشددين على التنظيمات الحديثة في مجال الإدارة، والتقنيات المستخدمة في الجيوش الأوروبية. وكما فعل محمد جلبي أفندي بعد زيارته لباريس، كذلك سيفعل سفراء آخرون من بينهم أحمد رسمي، بعد سفارتين قام بهما إلى ڤيينا وبرلين. فقد زار أحمد رسمي ڤيينا موفدًا من السلطان عثمان الثالث، وكتب على الأثر تقريرًا بعنوان: «ويانه سفارتنا مه سي»، سجل فيه مشاهداته عن الحياة اليومية في هذه العاصمة الأوروبية، وفي وقت لاحق، أوفده السلطان عبد الحميد الأول إلى برلين حيث أعد تقريرًا مماثلًا بعد عودته، أشار فيه إلى التنظيم المدني والإداري ومؤسسات البوليس والعمران[1]. أما محاولة أحمد رسمي المهمة فقد جاءت بعد مشاركته في مفاوضات صلح «كوجك كاينارجي» بصفته رئيسًا للكتّاب، إثر الحرب العثمانية – الروسية سنة 1774م[2]. فقد كتب رسالة بعنوان: «خلاصة الاعتبار»، شرح فيها أسباب صعود روسيا إلى مسرح التاريخ، في الوقت الذي تدهورت فيه القوة العثمانية. وفي هذا الخصوص، يذكّرنا بكتاب: «أصول الحكم» لإبراهيم متفرقة، الذي عالج المسألة ذاتها قبل ما يقرب من نصف قرن. إلا أن: «خلاصة الاعتبار» تذهب خطوات أبعد في

(1) ذكر النص Hommer في تاريخه. الجزء 16، ص 27 – 28.
(2) Shaw, Histoire, p. 306.

انتقاد جهل وتكبّر المحافظين العثمانيين، وتعتبرهم المسئولين عن اندلاع الحرب وعن خسارتها أيضًا. وكان أحمد رسمي أول من تعرض بالنقد للأسطورة القائلة بأن الأتراك رُصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم أو قوتهم. أما النتائج التي توصل إليها، فإنها تحضّ على البحث عن قيم جديدة خارج النظرة الدينية، وإلى تفهم عقلاني للأحداث. فقد أشار إلى أن القوة العثمانية قد تلاشت ولم يعد ممكنًا مجابهة روسيا التي تملك ثروات مادية هائلة والتي تقدمت في المجال العسكري. ويرى أن الخيارات السياسية ينبغي أن تقرر بعيدًا عن الحماس الديني. ويدعو إلى اعتماد الطرائق المعروفة في الدول غير المسلمة[1].

يسجل صعود عبد الحميد الأول إلى العرش (1774 - 1789م) الاستئناف النشط للإصلاحات. فقد استعان في بداية عهده بأحد الخبراء الفرنسيين البارون دو توت الذي احتفظ بدينه، على غير العادة التي كانت متبعة مع أمثاله من الخبراء الأوروبيين. وقد أسس دو توت فرقة مدفعية جديدة مزوّدة بمدافع سريعة وبعيدة المدى، وأسس مصنعًا لسبك المدافع، كما أسس مدرسة جديدة للهندسة. وفي الوقت نفسه كان القبودان غازي حسن باشا يعيد إعمار البحرية العثمانية مستعينًا بخبراء وحرفيين فرنسيين أيضًا. وقد تمكن من تزويد البحرية بأكثر من أربعين قطعة جديدة خلال عشر سنوات من العمل. وخلال عهد الوزير خليل حميد (1782 - 1785م)، نفذت سياسة إصلاحية واسعة نسبيًا، اعتمادًا على خبراء وتقنيين فرنسيين. واعتمد الوزير حميد على جهود السفير الفرنسي شوازل غوفيه عضو الأكاديمية الفرنسية، الذي وصل إلى استانبول ترافقه بعثة تضم عشرات الخبراء والضباط والرسامين والطوابغرافيين والعمال التقنيين.

(1) N. BERKES, The development, 57 - 58.

ومن المشـاريع التي نوقشـت آنذاك بين الوزير العثماني والسفير الفرنسي، إرسال بعثة من الطلاب الأتراك إلى فرنسا، إلا أن تنحية خليل حميد ومقتله حـالا دون إتمام المشـروع، وتأجيلـه بحكم الظروف ما يقـرب من نصف قـرن من الزمن. توسـعت خلال عهد السـلطان عبد الحميـد الأول، أعداد الجهاز المرتبط بسياسـة الإصـلاح والتحديث. وقد ترجمت آنذاك الكتب العسـكرية والعلمية العديدة إلى التركية، وعاد العمل إلى مدارس الهندسة والمدفعية. ونشطت مطبعة استانبول، كما نشطت مطبعة السفارة الفرنسية. وبخصوص السياسـة التي قادها الوزير خليـل حميد خلال مدة قصيرة من حكمه، فإنها تتلخص بتوسـيع مدى المشـاريع الإصلاحيـة، وفرض رقابة حكوميـة على مرافـق الاقتصاد والعسـكرية والإدارة[1]. وهـذه التوجهات سـتكون في خدمة البرنامج الإصلاحي الذي سيقوم بتنفيذه السلطان سليم الثالث.

جاءت التجربة الإصلاحية الأولى من نوعها في تاريخ الدولة العثمانية، والتي تمت وفق مشروع متكامل، في عهد سليم الثالث (1789 - 1807م)، الذي كان يعد مشاريعه قبل وصوله إلى العرش. ويشمل «النظام الجديد»، وهو اسـم المشـروع الإصلاحي الذي أقـره، إصلاحات عسـكرية متعددة الجوانب، بما في ذلك إعداد جسـم عسـكري منظّم وفق النمط الأوروبي. ويدعم ذلك مشروع اقتصادي عُرف باسم «إيراد جديد»، يهدف إلى تنظيم الضرائب وتأمين نفقات الفرق العسكرية الجديدة[2].

---

(1) Shaw, Histoire, p. 73.

(2) حول تجربة سليم الثالث الإصلاحية. انظر كتابنا: اكتشاف التقدم الأوروبي.
انظر أيضًا: Shaw, Between old and new. The Ottoman empire under sultan Selim III. (Cambridge, 1971).

والمقترحات الإصلاحية، تقدم بها بشكل أساسي أعوان للسلطان ضمهم في ديوان المشورة الذي شكّله، والذي جمع عددًا من الأعضاء الذين جاءوا من طبقة الكتّاب، كما ضم ديوان المشورة إضافة إلى العلماء فرنسيًا وأرمنيًا. واعتمد السلطان على الكتّاب بشكل خاص في مجال العلاقات التي أقامها مع الدول الأوروبية، حيث أقيمت لأول مرة في تاريخ الدولة، سفارات دائمة في عواصم أوروبا. وكان هؤلاء السفراء يمدون السلطان وديوانه بالمعلومات حول أوضاع دول أوروبا وأحوالها السياسية والعسكرية وكذلك الإدارية. وكان الكتاب الفريق الأكثر نشاطًا في ديوان المشورة[1].

وقد ضم الديوان عددًا من العلماء المؤيدين لسياسة السلطان الإصلاحية. وأحد التقارير المهمة التي قدمت إلى السلطان جاءت من تاتارجيق عبد الله زاده، وهو قاضٍ وأكبر أعضاء الديوان سنًا. واللائحة التي قدمها سنة 1792م، اشتملت على اقتراحات للإصلاح تناولت عشرة أقسام: أحوال الجيش وتنظيمه، نظام العلماء والمدرسين والقضاة، نظام المعاملات الضريبية وإصلاح النقد، فوائد حركة السلطان الإصلاحية، ضرورة تعزيز الثغور الإسلامية، إصلاح البحرية، مداخيل الدولة وحصر النفقات، إظهار أحوال الوزراء، ضرورة تنظيم الجزية، ورفع المظالم عن جميع البلاد والعباد. يتناول تاتارجيق زاده المسائل المتعلقة بالمالية والإدارة والعسكرية. إلا أنه يقدم مقترحات محددة بالنسبة إلى الفئة التي ينتمي إليها، أي العلماء. فقد اقترح إصلاحات من بينها أن يتم اختيار العلماء بعد اختبار تقوم به هيئة خاصة مشكّلة من قبل السلطان. أما عدد

(1) المصدر نفسه، ص 68 - 90.

المناصب وحدود الرواتب، فينبغي أن تُعاد إلى حجمها الأصلي. ومنصب شيخ الإسلام ينبغي أن يسند إلى الشخص القادر فقط. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المناصب الدينية الأخرى. ويرى أن يمنح كبار العلماء الذي تُسند إليهم المناصب العليا المدة الكافية والحرية اللازمة للتحقق من أحوال المؤسسات التي يتولون شئونها، فيتمكنون بالتالي من إعادة النظام إلى جهاز العلماء، وإرجاعه إلى ما كان عليه من قبل. وتبدو ملاحظات تاتارجيق بخصوص جهاز العلماء، وكأنها إقرار من أحد العلماء بالتردي الذي أصاب هذا الجهاز. وينبغي أن نضع هذه المقترحات في إطار التجربة الإصلاحية التي خاضها سليم الثالث، والتي هدفت إلى مركزة السلطة، وفرض رقابة على مختلف المؤسسات بما في ذلك المؤسسة الدينية[1]. إلا أن آراء تاتارجيق زاده لم تكن تعبّر بطبيعة الحال عن مجمل آراء أعضاء الجهاز الديني.

تحتوي لائحة تاتارجيق زاده على معطيات ذات أهمية، فيما يتعلق بالإعداد للإصلاحات العسكرية والمالية. كما تشير إلى أن أفرادًا من كبار العلماء ما كانوا بعيدين عن سياسة الاصلاح لكن التقارير التي جاءت من جانب الكتّاب لم تكن أوفر عددًا فحسب، بل مثلت الموقع الذي احتلوه في توجيه سياسة الدولة، ومستوى الإطلاع الذي كانوا عليه. إضافة إلى أن تقاريرهم تعكس درجة تطورهم الذي ينبئ بالتحول الذي يستعدون له، وهو نتيجة للدور الذي اضطلعوا به خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

---

(1) المصدر نفسه، ص 92.

إن تقرير أبي بكر راتب أفندي الذي رفع إلى السلطان، أتى بعد إقامة في ڤيينا خلال سنة 1792م، بعد أن أوفده سليم الثالث ليطلع على الأوضاع في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية. وكان راتب أفندي صديقًا خاصًا للسلطان قبل أن يتسلم العرش، وعمل كاتبًا له، كما كتب رسائله التي وجهها إلى لويس السادس عشر. وبعد تسلمه العرش أرسله إلى ڤيينا سفيرًا، وبعد ذلك احتل منصب رئيس الكتّاب حتى سنة 1796م، وشغل مناصب أخرى، قبل أن يذهب ضحية مؤامرات خصومه التي أودت بحياته نتيجة أمر سلطاني سنة 1799م.

يشتمل تقرير راتب أفندي على خمسمائة صفحة، ويقسم إلى قسمين: يتناول في القسم الأول المسائل المتعلقة بالمؤسسات العسكرية في الدول الأوروبية، وبشكل خاص في النمسا. مما يعكس طغيان الهموم العسكرية على ما عداها في تلك المرحلة. أما القسم الثاني فيتناول فيه المسائل الخاصة بالحكومة والإدارة في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية. ويعرض راتب أفندي في تقريره آراء بعض المفكرين الأوروبيين حول الحكم والدولة، وهو أمر جديد من نوعه، والدولة الحديثة تتميز حسب رأيه: بجيشها الكبير والمنظَّم، وماليتها المدروسة، ورجالها المتنورين الساهرين على ازدهار بلادهم. والدولة من جهتها تسهر على رفاه وأمن الشعب. وعلى هذا النحو، فإن التقرير يرتدي طابعًا وثائقيًا، فهو يصف المؤسسات التي شاهدها في النمسا، ويتناول بشيء من التفصيل عمل المؤسسات العسكرية والمالية، وكذلك النظام البريدي وشئون الزراعة والصناعة والتجارة والتعدين، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بالمؤسسات الحديثة. ويهمنا أن نشدد على أمرين يظهران في تقرير راتب أفندي، يعكسان نوع الأفكار التي تتردد في أوساط الكتاب. الأول يتعلق ببلورة مفهوم جديد للدولة، فالحكومة

وجدت لترعى المصلحة العامة وأمن الأفراد ويقول:

«في الدول الأوروبية، القوانين والمؤسسات والتشريعات والضرائب التي توضع من قبل ملوكهم تخضع للرقابة من قبل الناس على اختلاف طبقاتهم. فطالما يدفع الناس ما عليهم من ضرائب في أوقاتها، فلا الملك ولا الضباط ولا الموظفين يتدخلون في شئونهم ورغباتهم. فالفرد في هذه الدول يقول ما يريد دون أية قيود على مأكله أو مشربه أو ذهابه أو إيابه».

والأمر الآخر يتعلق بالموقف من الدين، مما يذكّر بالإشارات المماثلة الواردة في رسائل إبراهيم متفرقة وأحمد رسمي خلال القرن الثامن عشر، يقول أبو بكر راتب أفندي بهذا الخصوص:

«ليس عندهم قوانين دينية، إذ لم يبق من القوانين المسيحية إلا ما تعلق منها بالزواج. وحتى هذه الناحية من الممارسة الدينية لم تكن معتبرة دائمًا من جانب الملوك، فالعامل الديني لم يعد ملحوظًا فيما يتعلق بقضايا الميراث بحيث يمكن القول حاليًا بأن الدول الأوروبية لم تعد مصنفة ضمن ما يسمى بأهل الكتاب»[1].

كتب أبو بكر راتب أفندي تقريره في مرحلة الإعداد للنظام الجديد. وبعد سنوات قليلة أي في سنة 1798م، أعد محمود رئيف أفندي جدولًا بالإصلاحات العسكرية في كتاب طبع باللغة الفرنسية. ومؤلف الجدول هو في الأصل ابن لأحد الكتّاب في عهد عبد الحميد الأول، وتلقى تدريبه الأولي في مكاتب الباب العالي، ثم خدم رئيس الكتّاب رشيد أفندي. وفي سنة 1793م، أرسل في أول سفارة دائمة إلى إنجلترا حيث اهتم بالعلوم

(1) المصدر نفسه، ص 94 - 98.

الجغرافية والسياسية، إضافة إلى تعلمه اللغتين الفرنسية والإنجليزية. وبعد عودته إلى استانبول، أصبح رئيسًا للكتّاب بين (1800 - 1805م)، وهي أطول مدة يقضيها شخص في هذا المنصب في عهد سليم الثالث.

طُبع: «جدول التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية»[1]، في المطبعة الملحقة بمدرسة الهندسة في استانبول، بعد أن كتبه محمود رئيف بالفرنسية مباشرة. ولعله أول نص يكتبه مسلم بالفرنسية. واختيار لغة أوروبية كان يهدف، من جهة، إلى مخاطبة الدول الأوروبية، ولفت انتباه حكوماتها إلى الإصلاحات التي أحدثت في عهد «النظام الجديد». ومن جهة ثانية، فإن ما يعلنه محمود رئيف في المقدمة يوضح أغراضه، يقول:

> «شعرت أنني لكي أجد المصادر التي تجعل من السهل عليّ استيعاب المعارف الضرورية، عليّ أن أقوم برحلة إلى أوروبا وأن أتعلم لغة أجنبية».

وهذا الإعلان يذّكر بما كان أعلنه إبراهيم متفرقة في: «أصول الحكم» حول الفائدة التي جناها من معرفته اللاتينية، التي حلت الفرنسية محلها في زمن محمود رئيف في نهاية القرن الثامن عشر. وتبين العلوم التي عكف على دراستها خلال إقامته في لندن نوع الاهتمامات العائدة لتلك الفترة، فقد درس الجغرافيا وألّف فيها دروسًا طبعت سنة 1804م في استانبول، كما اهتم بالتاريخ والسياسة والقانون العام. وأمضى وقته في ملاحظة النظام المالي للقوى الأوروبية والأوضاع العسكرية، وكل ما يختص بالحكومة والإدارة.

(1) انظر ترجمتنا لـ: جدول التنظيمات. جروس - برس، 1985.

وليس بعيدًا عن هذه المحاولة، جاءت محاولة أخرى بالفرنسية أيضًا، فقد كتب أحد طلاب مدرسة الهندسة السابقة سيد مصطفى، رسالة قصيرة تحت عنوان: «نقد حالة الفن العسكري والهندسة في القسطنطينية»[1]، طبعت في مطبعة استانبول سنة 1803م، إن سيد مصطفى ليس من طبقة الكتّاب، ولكنه أحد الطلاب الذين تعلموا وتدربوا في مدارس «النظام الجديد». وكان هؤلاء الطلاب الذين يتلقون علومًا تقليدية وحديثة يتحولون إلى معلمين أو خبراء في الجيش والإدارة، وبالتالي، فإنهم يكملون بذلك جهود الكتّاب، ويرفدون طبقتهم بعناصر جديدة، لا تأتي مباشرة من مكاتب السرايا أو الديوان، ولا تمر بالمراحل التي يفرضها التدريب الحرفي.

تختلف رسالة سيد مصطفى عن رسالة محمود رئيف، على الرغم من الهدف المشترك الذي استدعى إعدادهما في الأصل، وهو عرض منجزات سليم الثالث للمراقبين الأوروبيين. لكن طريقته في العرض تسمح لنا بمزيد من الاستنتاجات والانطباعات حول الحالة التي رافقت إصلاحات سليم الثالث. ونعلم انطلاقًا من المقدمة أن المؤلف كان بإمكانه أن يطّلع خلال سنوات دراسته، مثله في ذلك كمثل أقرانه من الطلاب، على مؤلفات العديد من العلماء الأوروبيين، ويذكر أسماء بعضهم، مثل باسكال الذي يذكر نبوغه المبكر. ويتعرض بالنقد للقوى المحافظة التي تسخر من تدريباتهم، هذه القوى التي، حسب رأيه، قد فشلت وحصدت الهزائم، مع ذلك تعتقد بأن تقليد الأمم الأخرى في خبرتها هو جريمة.

---

(1) انظر ترجمتنا لـ: نقد حالة الفن العسكري (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1979).

إن سيد مصطفى سيكون ضحية الثورة التي أطاحت بسليم الثالث سنة 1807م، مثل محمود رئيف وغيرهما من الذين ناصروا التحديث ونادوا به. كذلك، فإن المطابع التي نشرت رسائلهم سيكون نصيبها الهدم والحرق. ومع ذلك، فإن الرصيد الذي جمعه الكتّاب لم يتلاش. بل على العكس من ذلك، فخلال القرن التاسع عشر سيكون لهم دور متصاعد في تقرير مصائر الدولة.

-4-

شكّل الكتّاب أقلية مغلقة على تقاليدها بسبب تكوينهم، وبسبب اقتصارهم على الخدمة الإدارية المتخصصة في دواوين الدولة. وكانوا جماعة معزولة افتقرت إلى دعم العامة أو تعاطفها، إذا ما قورنت بجماعة العلماء وطلابهم المتصلة على نحو وثيق بالأهالي والسوق. والرسائل التي أعدها الكتّاب لم تكن لتصل إلا لعدد محدود من الأشخاص، فقد كانت موجهة في الأساس إلى السلاطين والوزراء. وقد خدمت الطباعة في نشر بعض الرسائل ضمن صفوف الطبقة الحاكمة. ولكن هذه الأقلية المعزولة من الكتّاب أثبتت نشاطًا وحيوية، وملكت تأثيرًا مهمًّا في الفترة التي نحن بصددها على وجه الخصوص. وقد نبع هذا التأثير، كما هو واضح، من خلال الدور المتنامي الذي لعبته في مواقع الدولة وتوجيه القرارات، بل تسلم المناصب المهمة بما في ذلك منصب الصدر الأعظم.

وفي خضم الصراعات، وقف الكتّاب إلى جانب العاهل الذي يخدمونه، وإلى جانب الدولة التي يسيّرون شئونها، وينظمون إدارتها، ويراقبون دخلها وخرجها. ففي صراع السلطان مع العسكر، وقف الكتّاب بطبيعة الحال إلى جانب السلطان وسياسته الإصلاحية، التي كانت على

نحـو ما مـن صنعهم. والاقتراحات التي رسـمها الكتّاب كانت تسـتهدف، طوال القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر، الخصم التقليدي للسلطان الممثل بقوات الانكشارية.

إلا أن هـذه الأقليـة المغلقة، كانت في حال من النمو والتطور. فقد عزز الكتاب معارفهم الخاصة بحرفتهم، مثل الإنشـاء والخط والحساب، علوم حديثـة كالجغرافيـا على سـبيل المثال- ممـا زاد من حاجة الدولـة إليهم، فوطـدوا مواقعهم في الإدارة والحكومة. وقد مدوا نشـاطهم إلى ميدان لم يكن سـابقًا من اختصاصهم فانتزعوه من العلماء، وأمسـكوا بكتابة التاريخ تدريجيًا، وبدلوا في صياغته ومناهجه وأغراضه، فلم يعد تاريخًا للأمة، بل أصبح تاريخًا للعاهل والدولة.

ويمكننـا أن نلحـظ تحـولًا رئيسـيًا في نـوع المعـارف التـي يتداولونها وينقلونهـا مـن جيـل إلى جيل داخـل صفوف حرفتهـم. فقـد كان الكتّاب يخضعون، كجـزءٍ من إعدادهم، للعلوم الدينية، وقـد أخذوا يتحررون من هذا الجانب من تعليمهم باسـتغنائهم عن دراسـة اللغتين العربية والفارسية لمصلحة لغات أوروبية. ومن هنا، فإن الافتراق التقليدي بين حرفة العلماء وحرفة الكتاب، أخذ يتعزز بعناصر إضافية. فقد حضّ الكتّاب أبناء حرفتهم على اكتسـاب علوم جديدة تناقض في غايتها غاية العلم الديني. والحقيقة أن غـرض المعرفة لدى الكاتب هو خدمة الدولـة، بينما غرض العلم لدى العلماء هو معرفة الشـريعة لاكتساب كل ما يبدو أنه يخدم الدولة ومبدأها، بينما تبدو بالمقابل العلوم الشرعية ثابتة لا تتبدل.

ومـن الواضح أن إدراك الكتّاب لتدهور الدولة، ومشـاركتهم في وضع الخطـط لخروجهـا من أزمتهـا وانحطاطها، قد حضّهم على توسـل كل ما

يعين على ذلك. فالتقنيات الحديثة التي حضّوا على اكتسابها لم تكن مقصودة بذاتها، بقدر ما كان المقصود منها قدرتها على دعم مبدأ الدولة وقوتها.

كانت صورة السلطان المصلح على امتداد القرن الثامن عشر وحتى مطلع القرن التاسع عشر، من صنع الكتّاب وصياغتهم. إلا أن تجربة سليم الثالث أفضت إلى طرح مسألة الدولة والقوانين التي تسيّرها، فلم يعد الكتّاب يقتصرون على خدمة الدولة كتقنيي إدارة، بل عملوا من أجل تطوير مبدئها ومفهومها. وكانت التجربة تدفع إلى تخيل قوانين جديدة. وقد أدى هذا المسعى ليس إلى الابتعاد عن رقابة الشريعة فقط، بل تجاوزها أيضًا. والواقع أن الكتّاب الذين أسهموا في وضع قوانين الدولة منذ مراحلها المبكرة، كانوا يتجهون في نهاية القرن الثامن عشر إلى إحلال مبدأ الدولة وأولويتها مكان أولوية الشريعة. وقد أسهموا في تحرير مفهوم جديد للدولة بالتركيز على ضرورة أن تأخذ المبادرة في فرض رقابتها على القطاعات كافة. وفكرة إقامة جيش منظم تحت إدارة الحكومة مباشرة، كانت تعني أن تعزز الدولة مقدرتها بجيش يتبع أوامرها وتدفع أجوره مباشرة من خزينتها، لتنهي بذلك استقلال القوات الانكشارية التقليدي. أبعد من ذلك، فإن الكتّاب كانوا يبلورون مفهومًا لدولة تستمد بموجبه شرعيتها من قوانينها ومن مصلحتها العليا.

هذه الاتجاهات الآخذة بالتبلور كان لابد من أن تثير ردود فعل لدى العلماء، وأن تؤثر في الوقت نفسه على تشكيلاتهم ووحدة جهازهم. وقد وقف العلماء والمئات من طلبتهم موقفًا سلبيًا من الإصلاحات بصفة عامة. وتحفظوا تجاه الدعوة إلى التحديث، وحين أمكنهم ذلك، وقفوا

ضدها وساهموا أحيانًا في الإطاحة بها. ولم يجد العلماء أصلًا مصلحة في قبـول الإصلاحات أو الدعوة إليها. ومع ذلك، فإن هذا الموقف الإجمالي لا يمكنه اختصار سلسلة المواقف التي عبّر عنها العلماء.

كان السلاطين يختارون لمناصب شيخ الإسلام وقضاة العسكر العلماء المؤيديـن لسياسـتهم(1). وهكـذا فعل سـليم الثالـث خلال عهـده، وكان تاتارجيـق عبد الله زاده مثالًا على عدد من العلماء المشـاركين في سياسـة الإصـلاح والدعـوة إلى «النظام الجديد». ودور العلماء، وشـيخ الإسـلام بصفة خاصة، حاسـم في إصدار الفتاوى التي هي بمثابة تسـويغات شرعية لسياسة السلطان. ونجد في المقابل أن الإطاحة بأحمد الثالث سنة 1730م، والإطاحة بسـليم الثالث سنة 1807م ، قد أتت إثر فتاوى صادرة عن شيوخ الإسـلام، مما يفسّـر كيف أن الوظيفة الفقهية التي يمسك بها كبار العلماء، كانت تتكيف مع شروط الواقع القائم، وتخضع لضغوطات القوى النافذة، ولم تفتقر في أي وقت للمبررات التي تستطيع استحضارها من تراث فقهي جهد الفقهاء في إكسابه مرونة لا تحد.

وبسـقوط سـليم الثالـث، ظهر مقـدار العداء الـذي أبداه عامـة العلماء للتحديث، وأظهرت التطـورات إمكانية قيام تعارض داخل الجهاز الديني بيـن مجموعـة من كبـار العلمـاء تقف إلـى جانب السـلطان، وبيـن غالبية العلمـاء وصغارهـم والطلاب، التي عارضـت التحديث باعتبـاره خروجًا على الشريعة والدين.

(1) HEYD. U, «The Ottoman Ulema and Westernization in the times of Selim III and Mahmoud II,» Scripta Hierosolymitana, vol., IX (1961), p. 63 - 96.

أظهرت التطورات اللاحقة، أن نجاح السياسة الإصلاحية لابد أن يأخذ بالاعتبار تأييد العلماء والجهاز الديني عامة. وتعطي تجربة محمود الثاني (1808 - 1839م) نموذجًا للدور الذي اضطلع به العلماء في المشاريع التي أعدّها السلطان للقضاء على الانكشارية وإنشاء قوات عسكرية نظامية. اتبع السلطان محمود الثاني سياسة مختلفة عن تلك التي اتبعها سليم الثالث. ففي الوقت الذي أخفى فيه خططه وأحاطها بالكتمان اللازم، كسب العلماء إلى جانبه من خلال تعيينه أشخاصًا موالين في مناصب شيخ الإسلام وقضاة العسكر. كما أنه عمد في المدة السابقة للانقضاض على الانكشارية، بين سنتي 1823 و1826م إلى إضفاء الصفة الدينية على نفسه من خلال مشاركته في الاحتفالات الدينية وبناء المساجد. وأصدر سنة 1824م فرمانًا يمنع الآباء من إيقاف متابعة أبنائهم لدروسهم الدينية حتى يكتسبوا الخبرة الكافية في العلوم الإسلامية. وأعطى الفرمان ذاته الصلاحيات في هذا المجال لأئمة الحارات، مما منحه صورة السلطان الساهر على الشريعة، وأكسبه تأييد صغار العلماء والأئمة المناهضين تقليديًا للإصلاح.

كان السلطان محمود الثاني، الذي وضع نصب عينيه فشل سليم الثالث، يرغب بأن تحوز إجراءاته على التأييد الأهلي. وبالفعل فقد عمد، وقبل أشهر من إعلان تنظيماته إلى إجراء اجتماعات سرية شارك فيها العلماء بفاعلية في التحضير للإصلاحات المقبلة. وعلى هذا النحو، وبدلًا من إعلان قوات جديدة على غرار «النظام الجديد» الذي أثار حفيظة العلماء والانكشارية على السواء، قرّ الرأي على أن تُشكل القوات الجديدة من صفوف الانكشاريين أنفسهم. وبدل استلهام النموذج الغربي الذي يثير حفيظة العلماء، اتخذ الجيش المصري نموذجًا للجيش المقترح

تأسيسه، بحيث يكون النموذج إسلاميًا. وأعطيت القوات الجديدة اسم «الجنود المحمدية المنصورة». وقد أعطى العلماء عشية تنفيذ المشروع موافقتهم الشرعية على النحو التالي: إن من واجب كل مؤمن أن يملك كفاءة في فنون الحرب، وطاعة السلطان واجبة على كل مؤمن[1]. اعتُبر القضاء على الانكشارية في حزيران 1826م عملًا خيريًا (الواقعة الخيرية). وتشدد العلماء في ذلك، ودعوا إلى ملاحقة كتائب الانكشارية في المناطق خارج استانبول. وأعطي لهذا الحدث معنى دينيًا، فقد احتشد العلماء رافعين السنجق الشريف داعين إلى تنظيم الجنود، وإنزال أشد العقاب بأعداء الأمة. وصار القضاء على الانكشارية واجبًا دينيًا[2]. وفي مسلسل الأحداث، نجد أن السلطان قد حلّ الطريقة البكتاشية التي كانت تتبعها قوات الانكشارية واعتبرت خارجة على القانون، فصودرت ممتلكاتها، وأعطيت للأوقاف التي يشرف عليها جهاز العلماء.

إلى هذا الحد، كانت الحاجة إلى العلماء تبدو وكأنها قد وصلت إلى غايتها. ومع ذلك، فإن السلطان أبقى على تعاونه معهم في الوقت الذي أطلق لنفسه حرية اتخاذ القرارات بمعزل عنهم، وخصوصًا بعد الحرب مع روسيا سنة 1829م، والتي عارضها قادة العلماء قبل اندلاعها. وبعد الهزيمة، اندفع السلطان في إصلاحاته العسكرية وفي سياسة التحديث إلى أبعد مدى. وفي المرحلة اللاحقة لسنة 1830م، اضطر العلماء إلى مساندة سياسة التحديث على النمط الغربي دون أن تكون لهم يد في وضعها أو دون أن تحظى بموافقتهم المسبقة. وقد تمسك العلماء بمواقعهم حفاظًا

(1) A. LEVY, «The Ottoman Ulema and the Military reform of Sultan Mo hmoud II,» Asian and African studies, vol. 7 (1971), p. 13 - 14.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

على مصالحهم، ولم يكن السلطان ينوي إقصاء العلماء عن مواقعهم، فقد حافظ حتى نهاية عهده على مسايرتهم. وإذا نظرنا إلى الأمور من زاوية أخرى، وجدنا أن الحاجة إلى العلماء كانت لا تزال قائمة، ليس بصفتهم فئة واسعة تملك تأثيرها في صفوف الأهالي والعامة فحسب، بل لأن المتعلمين كانوا يخرجون من صفوفهم، بحيث إن المدارس التي افتتحها السلطان كانت، عادة، تحتاج إلى خدمات العلماء بصفتهم مدرسين[1].

إن السياسة التي انتهجها السلطان محمود الثاني تهدف إلى تعزيز مركزية الدولة، وقد وضع خطوطها العريضة الكتّاب والإداريون وأهل القلم. وقد أضاف إليها السلطان مبدأ ذرائعيًا يتلخص باستخدام رجال الدين لإنفاذ برنامجه. وقد وافق العلماء على ضرب الانكشارية، مما أزال العقبة التقليدية التي واجهها السلاطين خلال قرنين من الزمن، وقد حمل ضرب قوات الانكشارية في طياته إضعافًا لكل القوى التي كانت لا تزال تحتفظ بنوع من الاستقلال الذاتي، وفي مقدمتها جهاز العلماء، الذي لم يعد يملك أن يواجه إجراءات الدولة أو السلطان.

في عهد التنظيمات بين 1839 و1856م، تواصلت الإجراءات الهادفة إلى تحديث الدولة، ولم تكن معارضة العلماء لموجة التحديث ذات جدوى، على العكس من ذلك، فإن الدولة كانت ماضية في تقليص نفوذ العلماء.

رأينا في مطلع القرن الثامن عشر أن الكتاب وقفوا ضد تأسيس المطبعة خوفًا على حرفتهم. وكان موقفهم، بالتالي، يستشرف المستقبل. وكانت

---

(1) المصدر نفسه، ص 40 - 41.

مؤسسة الكتّاب الحرفية تشهد تحولات متسارعة، فقد أسهموا بأنفسهم في الحضّ على اكتساب العلوم الحديثة. وصار هذا الأمر واقعًا قائمًا في زمن محمود الثاني وخلفائه، حين افتتحت المدارس لتخريج المتعلمين المتخصصين في شئون العسكرية والإدارة والحقوق. وعلى هذا النحو، فإن المتعلمين الجدد احتلوا تدريجيًا مواقع الكتّاب في دواوين الدولة وأجهزتها ومؤسساتها المتنامية. وشكّلت الفئة الجديدة من خريجي المعاهد العلمية والتقنية، طبقة من «كتّاب الدولة» تعوزها الرابطة الحرفية التي كانت لكتّاب القلمية المتلاشية، لأن تدريبها التقليدي لم يعد يتناسب مع متطلبات الدولة الآخذة بالنمو في وسط القرن التاسع عشر.

لقد استطاع جهاز العلماء أن يحتفظ بهيكليته على الرغم من انحسار نفوذه. وعلى العكس من ذلك، فإن الكتّاب انخرطوا انخراطًا كاملًا في مشروع الدولة إلى درجة فقدوا معها مؤسستهم وحرفتهم.

الفصل الخامس

شريك الرأي

-1-

أدت السـيطرة العثمانية، في مصر وبلاد الشـام، إلـى تبدل في الأجهزة الإداريـة وطريقـة عملهـا. والعلامـة البـارزة في هـذا التبدل كانـت إزاحة العناصر الأهلية المتحدرة من بيئة العلماء عن المراكز الإدارية التي شغلتها بفاعلية خلال عهـد المماليك. وأزاح العثمانيـون تدريجيًا طبقة المماليك العسكرية، وأحلّوا مكانها قوات الانكشارية المرسلة مباشرة من استانبول. ولهذا اكتسـبت هذه القوات اسـم «القبوقول» أي عبيد الباب، إزاء القوات المحليـة التـي تسـنى لهـا الالتحـاق بالانكشـارية لاحقًـا، وعُرفت باسـم «اليرلية». إلا أن التغييرات بالانكشارية لم تكن عميقة الأثر، ولم تطل البنى المتجذرة لنظام الإقطاعات ذي الوجوه العسكرية والسياسية والاقتصادية. على العكس من ذلك، فالنظم التي كانت سائدة أيام المماليك، بقيت فاعلة على مـدى قرن من الزمن، وخصوصًا لجهة إعطاء العشـائر المحلية حكم المناطق التـي تراقبها، عن طريق الالتزام مقابل دفع ما يترتب من المال[1].

(1) «مع العلم بأن الأوضاع في المناطق اللبنانية من الشام في الفترة الأولى من العهد العثماني، وحتى الربع الأخير من القرن السادس عشر على الأقل، لم تختلف =

وهكـذا، فـإن المناطق من صيدا إلى حلب التي تقاسـمتها العشـائر، كانت محطّ تنازع أمراء العشائر الطامحين إلى توسيع نفوذهم. وشهدت المناطق القائمة ضمن هذا المدى الجغرافي الواسع منازعات قاسية في مطلع القرن السـابع عشـر، بين أمير حلب علي باشـا جانبولاد، وأمير طرابلس يوسـف سـيفا، وأميـر الجبل فخـر الدين المعنـي. وكان مـن آثار هـذه الصراعات بـروز نتائج متضاربة. حيث سـعى هؤلاء الأمراء إلى توسـيع دائرة نفوذهم وترسـيخها، أمام ضعف الرقابة والإدارة العثمانية في بلاد الشام. فالمحبّي في: «خلاصة الأثر» يتحدث عن دولة بني سـيفا فـي طرابلس بأنها أعادت أيام البرامكة:

> «إن الأميـر يوسـف بـن سـيفا أميـر طرابلـس وأحـد المشـاهير بالكرم والإنعـام، ولـي حكومة طرابلس لمدة طويلة واشـتهر عنـه عزة عظيمة ونعمـة جزيلـة، قصـده الشـعراء بالمدائـح وأهـدوا إليـه أنفـس بدايـة المدائـح.. واقتدى بـه أخوه الأمير علـي وابنه الأمير حسـن وابن أخيه الأمير محمد، فكانت دولتهم السيفية اليوسفية، كما سمعت عن الدولة البرمكية والمعتمدية»[1].

إن تلـك النزعـة إلى تأكيـد النفوذ المحلي وتوسـيعه، عبَّر عنها بشـكل خاص الأمير فخر الدين المعني الذي تمكن من أن يوسّع دائرة نفوذه:

> «زيّن فخر الدين عاصمته بيروت، وابتنى فيها الأبراج والقصور، حصن ميناءها حماية للتجارة من بوارج مالطة. وشجع بقاء الأسطول وامتلك نفسه أسطولًا صغيرًا»[2].

=كثيرًا عن أوضاع هذه المناطق، وربما غيرها من المناطق الشامية، في عهد المماليك الجراكسة. انظر: كمال الصليبي، منطلق تاريخ لبنان (بيروت، 1979)، ص 173.

(1) المحبّي، خلاصة الأثر، الجزء 4، ص 504.

(2) بازيلي، سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي (دار الحداثة، 1988)، ص 51.

وأقام علاقات مع بعض إمارات أوروبا، بعد إقامته في إيطاليا مدة خمس سنوات. إلا أن زعامة فخر الدين كانت تقوم على أساس نظام الالتزام الذي عمل به العثمانيون. فكان فخر الدين ملتزمًا لجباية الضرائب لا غير في جميع المناطق التي سيطر عليها[1]، وحين بدأ طموحه يقلق الدولة قررت القضاء عليه، وإثر ذلك أخذت الدولة العثمانية على عاتقها إعادة بسط سيطرتها المباشرة على بلاد الشام.

أدت صراعات الأمراء المحليين إلى عكس ما هدفت إليه، فالمناطق التي شهدت معارك القوى المتصارعة، شهدت خرابًا وإفقارًا شديدين. ويصف معاصر مرَّ من دمشق إلى طرابلس عبر البقاع، المدن والقرى المهدمة:

> «وفي أثناء ذلك مررنا على قرى كثيرة، كانت عامرة شهيرة خرّب بعضها من المظالم ولم يبق به سوى الدعائم، وبعضها عامر البنيان إلا أنه خال من السكان»[2].

وقد حدث بالفعل خراب في العمران وتراجع في الإنتاج ونقص في السكان، إلا أن هذا التراجع لا يُعزى فقط إلى الصراعات التي شهدها مطلع القرن السابع عشر فقط، بل يمكن أن نعيده إلى ظهور نتائج السيطرة العثمانية أيضًا، وأبرز هذه النتائج تضاؤل أهمية الخط التجاري الذي يصل طرابلس بدمشق ببحر الهند، لمصلحة الخط الجديد من إسكندرونة إلى

---

(1) كمال الصليبي، فخر الدين الثاني والفكرة اللبنانية. ضمن أبعاد القومية اللبنانية (الكسليك، 1970)، ص 91.

(2) ابن محاسن، المنازل المحاسنية في الرحلة الطرابلسية (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981)، ص 39.

حلـب والذي يمـر ببلاد فارس فالهنـد. وكان التجار الأوروبيـون يتفادون مرفأ طرابلس بسـبب تعرضه من حين إلـى آخر، للنهب من القوى المحلية المسلحة، ويلجأون إلى الإسكندرونة، حيث التسهيلات أكبر والأمن أكثر استتبابًا لقربها من اسـتانبول[1]. وقـد أدت هذه التبـدلات الاقتصادية إلى تراجـع أهمية العديد مـن المدن، كما أدت إلى تسـهيل السـيطرة العثمانية المباشرة على بلاد الشام.

كانـت الصراعـات المحليـة ذريعة لفرض سـيطرة عسـكرية مباشـرة، تتناسب مع سياسة السلطان مراد الرابع (1623 - 1640م)، الذي أعاد رسم الترتيبات الإدارية، بما يتفق مع فرض مركزية إدارية، وتعزيز قوة الدولة في الولايات التابعة لها، بحيث يمكن القول، إن عهده قد شهد ربط بلاد الشام بعاصمة الدولة أكثر من أي وقت مضى، وأكثر من العهود اللاحقة.

لقـد قاد هـذا التحول إلـى نتائـج متعددة، فمـن جهة أخضعـت الطبقة العسـكرية التـي ملكت النفـوذ البلاد إلـى عمليات نهـب، زادت من الفقر والخراب وتراجع عدد السـكان. ومن جهة ثانية، أدت السـيطرة المباشـرة إلـى انتشـار أوسـع للمذهـب الحنفي فـي المـدن والمناطق، التـي لم تعد تملـك القدرة على مقاومة المؤثرات العثمانية، فكان التحول إلى المذهب الرسمي علامة خضوع. وأدى التحول إلى تشديد الرقابة الإدارية أيضًا. فقد تشـكّلت الإدارة العثمانية على مسـتوى الولاية من الباشـا، المعيّن مباشرة مـن اسـتانبول بصفته الوالي، والمتسـلّم الذي ينوب عنه عنـد غيابه. إلا أن

(1) خليل ساحلي أوغلو، تغير طرق التجارة في القرن السابع عشر، ضمن أعمال المؤتمر الثاني لبلاد الشام، الجزء 1.

أبرز شخصية في الإدارة على مستوى الولاية هي الدفتردار، الذي يأتي عادة من صفوف الكتّاب الإداريين في عاصمة الدولة، وهو الذي يشرف على جميع الشئون المالية. وتكمن أهميته في أن الإدارة برمتها كانت تهتم بالدرجة الأولى بجباية الضرائب. وقد عاونه عدد من الكتّاب الأتراك مثل: المحاسبجي والتذكرجي والمقاطعجي والروزنامجي والمقابلجي، حيث كان لكل واحد منهم معاون أو أكثر. كما دخل في عداد هذا الجهاز عدد من العناصر المحلية من المسيحيين المتخصصين تقليديًا بشئون المحاسبة[1]. وتمتعت هذه الأجهزة الإدارية بفاعلية عالية في جميع الولايات، في مصر أو بلاد الشام. حيث امتازت الإدارة العثمانية عمومًا بدقة الأداء في تسجيل الواردات والمصروفات. وكان كل قسم من أقسام الإدارة يعمل في مجال اختصاصه، ويضم عددًا من الكتّاب الذين يعتمدون السجلات لتدوين التفاصيل.

ويبدو أن الإدارة في مصر قد تلوّنت بطابع محلي، فقد آلت رئاسة هذا الجهاز المالي إلى الروزنامجي، بعد أن أنيط منصب الدفتردار بأمير مملوكي ذي نفوذ سياسي فقط. وعلى الرغم من أن منصب الروزنامجي نفسه قد استحوذ عليه الأمراء المماليك في نهاية القرن الثامن عشر، إلا أن الخبرة في شئون المحاسبة كانت أمرًا ضروريًا في جميع الأحوال. وبقي التراتب الوظيفي، الحرفي محفوظًا ومرعيًا، كما بقيت خصائص السرية الحرفية قائمة. وكان الباش خليفة أو الباش خلفة الوكيل الأول

(1) ليلى عبد اللطيف أحمد، دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1980)، ص 20.

للروزنامجي، ويحلّ محله إذا خلا منصبه. وساعد في أعمال المحاسبة مساعدون ومتعلمون هم «الشاكردية»[1]. ويجدر أن نلاحظ بأن هذا التراتب مستمد من الأصول الحرفية لأهل القلم أو كتّاب الديوان المعروفة في استانبول. وإذا كانت عناصر متحدرة من أصول مملوكية، إضافة إلى المحاسبين الأقباط قد عاونوا في أعمال الإدارة، فإن عناصر محلية، مسيحية ويهودية من صيارفة ومحاسبين، قد عاونت في أعمال الإدارة في الولايات الأربع التي تتقاسم بلاد الشام.

إن الإحاطة بأوضاع الأجهزة الإدارية تبقى غامضة. وعلى الرغم من مشاركة العناصر المحلية في هذه الأجهزة، إلا أنها بقيت غريبة ومعزولة عن المجتمع الذي تراقبه، واحتفظت بطابعها السري. وإن اعتمدت على عناصر محلية مسيحية ويهودية، فإنها لم تنقل تقاليدها إلى المجتمع الأهلي وبقيت بمنأى عن أوساط العلماء. ولا يبدو لنا في أي وقت من الأوقات، أن الدولة العثمانية قد اعتنت بتنمية أجهزة إدارية محلية، بل على العكس من ذلك، فإن الأجهزة الإدارية كانت المظهر الذي يحافظ على السيطرة العثمانية، ولهذا، فإنها ارتبطت بعاصمة الدولة. ومن جهتها، فإن القوى الأهلية ممثلة بالعلماء قاومت تقاليد الإدارة العثمانية ولم تتمثل قيمها.

ومما يلفت الانتباه، أن التطورات التي كانت تشهدها طبقة الكتّاب في استانبول، والأدوار المهمة التي كانت تضطلع بها داخل السلطة الحاكمة، لم تترك أي أثر في بلاد الشام ومصر. على العكس من ذلك، فإن الهزيمة العثمانية سنة 1699م، والتي أظهرت الضعف العثماني العسكري أمام أعداء الدولة، روسيا والنمسا، كان لها نتائج متناقضة، فبينما عمدت الدولة

(1) المصدر نفسه، ص 22.

إلـى تحديـث أجهزتها وفرض نـوع من المركزيـة عليها، تراخـت قبضتها فـي الولايات العربية، مما أدى إلى نهوض نسـبي للقـوى المحلية، وبروز حـكام متحدريـن من أصول محلية أو مملوكية، نازعوا الدولة سـلطتها في المناطق التي بسـطوا نفوذهم عليها. وعمدوا إلى تكوين أجهزتهم الإدارية الضيقـة والبدائية والتي تجمع بين التقليـد الإداري العثماني، وبين خاصية آخـذة بالتبلور. كان الضعف العثماني ظاهرة تتفشـى باطراد. ويذكر حيدر الشـهابي في أوساط القرن الثامن عشـر: ضعفت عساكر السلطان وعصت عليه النواب في أكثر المملكة. ويضيف موضحًا: وفي هذه السـنة تظاهرت أمـور الشـيخ ظاهر العمر حاكم مدينـة عكا[1]. وفي الوقت نفسـه برز نفوذ الأمير علي بيك في مصر الذي كان يريد احتلال عربستان من عريش مصر إلـى بغداد، والذي منـع ورود الولاة العثمانيين حسـب تعبيـر الجبرتي[2]. وفـي بدايات القرن الثامن عشـر، ظهر نفوذ آل العظـم الذين حكموا ولاية دمشـق طيلـة هذا القرن، وقـد وزعوا الـولاة أيضًا في فتـرات متفاوتة على صيدا وطرابلس. فاتخذ هؤلاء الحكام المحليون، وبشكل مطرد، كتّابًا من داخل الجماعات المسـيحية واليهودية كمحاسبين ومستشارين ومعاونين، أن الأجهـزة الإداريـة في الولايـات العربية كانت تحتفظ فـي القرن الثامن عشر بتقاليدها القديمة العائدة إلى القرن العاشر.

يذكـر الخـوري ميخائيـل بريك صاحـب: «تاريخ الشـام»، بشـيء من الاعتزاز، أن الوزير إسماعيل باشا العظم:

---

(1) حيدر الشهابي، الغرر الحسان في تواريخ حوادث الأزمان (بيروت: دار الآثار، 1980)، ص 80.

(2) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، جزء 1، ص 433.

«أخـذ من حمـص اثنين أخوة، نعمة ويوسـف، وعملهم يازجية وترقوا عنـده، كذلـك أولادهـم بعدهـم ترقـوا وانشـهر اسـم بيـت اليازجـي بحمص»[1].

ويخبر بريك في أحداث سـنة 1750م، أن عبد الله اليازجي وكيل أسعد باشا العظم، ترقّى إلى درجة عالية وصار حاكمًا بحمص وما يليها[2]. ويبدو أن تقدم الكتّاب المسـيحيين واتساع دورهم لدى الحكام، قد أدى إلى نوع من الرخاء في البيئات المسيحية، هذا ما يلاحظه صاحب «تاريخ الشام».

«قرأت في تواريخ دمشـق منذ حين تسـلمتها الإسـلام إلى هذا الزمان، فمـا رأيـت تاريخ يخبر أنه صـار لهم عزّ وجاه وسـطوة وذكر، مثل مدة العشر السنين الماضية في حكم أسعد باشا ابن العظم»[3].

ويبدو أن هؤلاء الكتاب قد استفادوا من نفوذهم في سبيل تحقيق بعض المكاسـب لطوائفهـم، بما فـي ذلك تبديل العـادات القديمـة، ومثال على ذلك:

«ارتفعت عادة اسـتقبال البطاركة للوزير عند قدومه إلى دمشق بواسطة يازجي الوزير المدعو أبو حنا الحمصي»[4].

ولعل في هذه الملاحظات ما يشـير إلى أن رجال الدين المسـيحيين ما عـادوا ينفردون بقيـادة جماعاتهـم المذهبية، إذ أفسـحوا المجال للوجهاء المدنيين الذين استمدوا نفوذهم من خلال خدمتهم للحكام.

(1) ميخائيل بريك، تاريخ الشام (1720 - 1782) (حريصا، لبنان، 1930)، ص 4.
(2) المصدر نفسه، ص 24.
(3) المصدر نفسه، ص 62.
(4) المصدر نفسه، ص 73.

كان الـولاة العثمانيون يستخدمون في إداراتهم كتبة مسيحيين ويهود كمحاسبين وأمناء للخزانة متحدرين من البيئات المحلية. كذلك، فقد استعان الملتزمون من المشايخ والأمراء بخبرات الكتّاب وأعطوهم أسماء: المدبرين أو الوكلاء أو أمناء الخزينة، أو اليازجية، التي تعني الكتّاب. وكان هؤلاء يجرون حسابات الملتزمين، ويسدون إليهم النصح والاستشارة، ويلعبون دور الموفدين والرسل. وفي جبل لبنان، استمر المشايخ والأمراء في استخدام خبرات المدبرين المسيحيين، حيث استطاع المدبر في عهد بشير الثاني توسيع حدود مهماته، وأن يلعب دورًا كخبير في الشئون السياسية الضيقة، وكمستشار في شئون المنطقة ككل.

ولم تكن دمشق، أو جبل لبنان، المكانين الوحيدين اللذين برزت فيهما خبرات هؤلاء الكتّاب، ففي مصر، استمر الكتّاب الأقباط والصيارفة اليهود في تقديم الخدمات لأمراء المماليك وملتزمي الأراضي في الأرياف. ويخبرنا الجبرتي عن التقدم الذي أحرزه الكتّاب الأقباط في ظل صعود الأمراء المماليك، ويذكر بخصوص علي بيك الكبير أنه:

> «قد اتخذ له كاتبًا قبطيًا هو المعلم رزق، بلغ في أيامه من العظمة ما لم يبلغه قبطي فيما رأينا»[1].

تشبه هذه الملاحظة التي أوردها الجبرتي الملاحظة التي أوردها الخوري بريك، بخصوص آل اليازجي العاملين لدى حكّام دمشق، كما تشبه ملاحظة مماثلة يوردها حيدر الشهابي بخصوص ظاهر العمر الذي مدّ نفوذه من صفد إلى عكا، وكان:

(1) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، جزء 1، ص 432.

«اتخـذ رجلًا مـن نصارى عكا يقال لـه إبراهيم الصباغ، وكان متسـلمًا جميع أمور الشيخ وأمواله وأولاده ونسائه»[1].

نستنتج مـن الأمثلة السـابقة، أن القرن الثامن عشـر يبـدو وكأنه مرحلة شـهدت تجارب عديدة، برز فيها دور الكاتب وإسـهامه المباشر في التأثير على الحكام. ويبدو لنا أيضًا أن الحكام ذوي الأصول المحلية، كآل العظم في دمشـق، أو ظاهر العمر الزيداني في عـكا، إضافة إلى الأمراء المماليك وذوي الأصول العسـكرية، هم الذين أفسحوا المجال لتبلور دور الكاتب. وإذا كان هـذا الانطبـاع صحيحًا، فيجب ألا يحجـب حقيقة أن الجماعات المسـيحية المحليـة كانت تقـدم خدماتهـا إلـى القناصـل الأوروبيين عبر التراجمـة، فـ«الترجمانية» كانـوا يقدمون للقناصل خدمات مشـابهة لتلك التي يقدمها الكتّاب للحكام والأمراء، فهم وكلاء ماليون ومحاسبون. وقد لعب الترجمان ضمن جماعته دور الوجيه، الذي كان بإمكانه أن يحلّ بعض المسـائل العائدة لطائفته. وإضافة إلى ذلك، كان صلة الوصل بين الكنائس الشـرقية والكنيسـة الغربية. فتوحـدت مصالح الكتّـاب والتراجمة إلى حد بعيـد، وتحـدروا من عائـلات واحدة. وحين انتشـر المذهـب الكاثوليكي في الطوائف المسـيحية الشـرقية، كان أتباع هذا المذهـب هم أبرز من قدّم الخدمـات للحكام. وبين الانشـقاقات والنزاعات بين أتباع المذاهب، فإن العائـلات التـي أخـذت بالطقس الغربـي، كانت تترك مواطنهـا في جهات حلب وحمص وتنداح جنوبًا وصولًا إلى عكا، التي كانت تستقبل خدماتهم وتطورها في الوقت ذاته.

---

(1) الشهابي، الغرر الحسان في تواريخ حوادث الأزمان، ص 801.

-2-

يمكــن أن نراقــب تطور مهنــة الكاتب من خــلال نمو تجربــة عكا على امتــداد القــرن الثامــن عشــر. ويجــدر أن نلاحــظ كيــف تحول هــذا المرفأ الصغيــر فــي مطلع القرن إلى عاصمــة ولاية بديلة لصيــدا، تراقب في نهاية القرن ولايتي طرابلس ودمشــق وتراقب المدى «الســوري». إن بروز ظاهر العمــر في عشــرينيات ذلك القرن لم يكن يشــكل حدثًا اســتثنائيًا، وبما أنه ينتسب إلى عشيرة الزيادنة فقد ورث عن والده التزام صفد، وقد تمكن من أن يتحصن في قلعتي طبريا ودير حنا في المنطقة ذاتها التي يلتزمها. وحين بدأت قوته تتجاوز الحدود التقليدية لملتزم، جرد سليمان باشا العظم والي دمشــق حملــة لتأديبه ســنة 1742م، إلا أنه فشــل فــي حملته ممــا عزز نفوذ الظاهر. في الوقــت ذاته انخرط الملتزم الطموح في صراعات النافذين في محيطه: مشــايخ المتاولة وأمراء الجبل الشــهابيين وولاة دمشــق. وإذا كان الظاهر يخضع لرقابة ولاة دمشــق، فإن أســعد باشا العظم اتبع نحوه سياسة مســالمة باعتباره أمرًا واقعًا، إلا أن الأمر الواقع دفع الفرنسيين إلى التعامل معه مباشــرة. كذلك، فإن استانبول تعاملت معه كحاكم لمنطقته، مما دفعه إلى اتخاذ خطوة تعادل في مغزاها إعلانه بســط سلطته، فقام بتحديد أسعار القطــن في المناطق التي يســيطر عليهــا، وتحكّم بالتجار الفرنســيين الذين رفعوا شــكوى ضده إلى استانبول عبر ســفيرهم، دون أن يحصلوا على أي نتيجة. وعلى هذا النحو، فإن الظاهر كان يوطّد نفوذه، فحصل سنة 1746م علــى التــزام عــكا، كما حصــل على اتفاقــات مع الفرنســيين بدءًا من ســنة

1753م، وحصل على التزام حيفا من والي دمشق، إلا أنه التزم، في الوقت نفسه، طاعة استانبول بتسديد ما يتوجب عليه من أموال[1].

انتقل الظاهر إلى عكا في أواسط القرن، في وقت بدأ نجمها بالسطوع وأخذ دورها يتصاعد. وأصبحت بذلك قاعدة لمنطقة واسعة يراقبها الظاهر الذي أصبح أحد السادة المحليين البارزين، ينافس ولاة دمشق، ويدخل كطرف مؤثر في صراعات المنطقة. وكان تحالفه سنة 1770م مع الأمير المملوكي محمد أبي الذهب، يشكّل نقطة مهمة في الأحداث التي شهدتها بلاد الشام. فقد وقف الظاهر إلى جانب طموح أمراء مصر الذين يتطلعون إلى السيطرة على الشام، لكن انسحاب أبي الذهب المفاجئ عن أسوار دمشق قلب المعادلات، إذ إن الصراع سينتقل إلى داخل مصر التي شهدت تناحر الحليفين السابقين. وقد اختار الظاهر أن يقف إلى جانب علي بيك الكبير، قبل وقت قصير من الخاتمة التي ستطال الشخصيات الثلاث. إن نهاية ظاهر العمر، الشيخ التسعيني، ستكون على يد قائد الأسطول العثماني، إلا أن دور عكا لم ينته بنهاية الشخصية التي رسمت لها أهميتها.

اتسعت المنطقة التي خضعت للظاهر فشملت: صيدا وعكا وحيفا ويافا والرملة وجبل نابلس وبلاد إربد وبلاد صفد. وكان العسكر المولجون مراقبة هذه المنطقة الشاسعة يتطلبون مصاريف لا يستهان بها، وفي سبيل تأمين هذه المداخيل اتخذ الظاهر خطوة حاسمة بفضل نصيحة كاتبه إبراهيم الصباغ[2] كمنت في احتكار منتوجات الأراضي الخاضعة له.

(1) عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون (دمشق)، ص 268 - 275 .

(2) جيّب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، جزء 2، ص 36.

وهـذه الخطوة بالذات، كانت توسّـع مـن نفوذ الكاتب وتعطيـه أهميته، إذ سيكون أمامه أن ينظم الحاصلات ويفرض الضرائب التي لا تقرها الدولة. فالممارسـات العسـكرية لـم تكن كافيـة لتأميـن المداخيـل لميزانية عكا. وكان ينبغي أن تكون هناك تقنيات إدارية، وأن تكون هناك معرفة بالعشـائر والقبائل والجماعات، وكان الكاتب يوسّع خبرته ويقدم الاستشارات التي تزيد من أهمية دوره[1].

شـكّل الكتّاب نقطة الاتصـال بين الإدارة في عهد الظاهـر، وتلك التي أقامها أحمد باشا الجزّار لاحقًا، الذي وّسع مدى المنطقة التي تراقبها عكا من غزة إلى اللاذقية، لتشـمل لفترات محددة ولاية دمشـق. إن نوع العلاقة التي أسسـت في عكا بيـن الحكام ذوي الأصول العسـكرية المملوكية من جهـة، وبيـن الرعية من جهة ثانية، تقوم على فرض ضرائب غير مشـروعة. وكان الكاتـب هو الذي يدير هذه الضرائب، ويؤسـس للإدارة المالية التي عملت حسب قوانينها الخاصة. والواقع أن عكا قد أنشأت بواسطة الكتّاب سـلطتها المسـتقلة[2]، التي اسـتمرت خلال عهد خليفتي الجزار سـليمان وعبد الله، حتى سنة 1831م.

إن الإعـداد المهني للكاتب يتوزع على حسـن معرفته بالخط وباللغتين العربية والتركية والحساب. وكانت تنتقل هذه العدة المهنية، عادة من الأب إلـى الابن، فعبـود البحري الذي خدم لـدى ولاة دمشـق: كان من العقلاء الحاذقين، مهذبًا على يد والده ميخائيل البحري، الذي كان شـهيرًا بحسـن الخـط والإنشـاء ومعرفة اللغتيـن التركية والعربية.. وقـد ابتلي مدة بخدمة

(1) F. Zabbal, p. 145.

(2) المصدر نفسه، ص 146.

الجزّار لحسن خطه وذكائه، فجازاه بقطع أنفه وتشويه صورته. وكان عبود فاق أباه كثيرًا بمعرفة التركية والعربية مع بلاغة الإنشاء.. وكانت وظيفته كاتب تحريرات الولاية[1]. يرجع أصل عائلة البحري إلى حمص، وقد وزعت خدماتها بين دمشق وعكا والقاهرة، شأن العديد من العائلات المتحدرة من أصول حمصية والتي توزع أبناؤها في العواصم المذكورة، وأبرزها عائلة اليازجي، التي عملت في خدمة ولاة دمشق وكذلك لدى الأمير بشير الشهابي.

وأولى العائلات التي عملت في عكا هي عائلة الصباغ، ومن أفرادها عبود وإبراهيم، وقد خدما ظاهر العمر. وقد كتب آل الصباغ سيرة عكا وسيرة الظاهر، ونقلوا خدماتهم فيما بعد إلى دمشق. وقد استخدم الجزار كتّابًا يتحدرون من عائلات عديدة: السكروج، والصابونجي، والعورة، والبحري، ومشّاقة وغيرها. وتقدم لديه بشكل خاص اليهودي حاييم فارحي، وهو من عائلة خرّجت العديد من الكتّاب الذين خدموا ولاة دمشق، وفي استانبول، ومن هنا النفوذ الذي حصل عليه حاييم فارحي، إضافة إلى مواهبه التي أهّلته للاضطلاع بالمسئولية الإدارية، خلال عهود الجزار وسليمان باشا وعبد الله باشا، الذي قضى عليه أخيرًا على الرغم من كونه صنيعته.

استقطبت عكا بشكل خاص الكتّاب المتحدرين من عائلات تنتمي إلى مذهب الروم الكاثوليك، إلا أنها لم تقتصر عليهم. وكان حاييم فارحي الذي سيطر على إدارة عكا خلال مدة طويلة:

(1) ميخائيل مشاقة، منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب، ط2 (منشورات المكتبة البوليسية)، 1985، ص 42.

«يميل إلى الكاثوليك، وقليل الشفقة بالروم الأرثوذكس لميلهم الجنسي نحو أسلافه بيت السكروج لأنهم منهم، بخلاف أهلهم الذين كانوا بدمشق متوظفين على إدارة خزينة دمشق فهم لا يوثقون بصداقة كاثوليكها لميلهم إلى بيت البحري الكاثوليك الذين كانوا يزاحمونهم على الخزينة بمدة ولاية كورد يوسف باشا»[1].

والواقع أن التنافس في صفوف الكتّاب الكاثوليك والأرثوذكس واليهود كان قائمًا، وكان يؤدي إلى التناحر بينهم حسب الشهادات التي نُطالعها لدى المعلم إبراهيم العورة، أو لدى ميخائيل مشّاقة وسواهما. ويذكر العورة أسباب العداوة بين آل فارحي اليهود وآل بحري الكاثوليك، ويرتبها على النحو التالي: أولًا، جنسية الصنعة، أي العداوة المهنية، ثانيًا، عداوة الدين، ثالثًا، الحسد. بحيث امتدت البغضاء إلى أفراد العائلتين. ويوضح العورة ما يلي:

«.. والمعلم حييم بما أنه يهودي وقلبه ضعيف ولمعرفته بمكانة المعلم عبود في فنون الكتابة والمعارف باللغة التركية والحساب وأمور الدولتجية نظيره، بل أكثر منه، صار حريصًا جدًّا وخائفًا جد الخوف منه. ولذلك حرر لأخوته يوسف وروفائيل وابن عمه سلمون بالحذر منه والمحاذرة من شره واستعمال وسائل مقاومته وضرره»[2].

إلا أن التنافس بين الكتاب كان يلجمه انصياعهم لسيدهم، على الرغم من الدسائس التي استمروا في حياكتها. فالكاتب ملك للشيخ والأمير يتصرفان به وبحياته كما يحلو لهما. فإذا كانت تجربة عكا قد حررته من سلطة المشايخ، فإنها لم تحرره بشكل نهائي من الوصاية المفروضة عليه،

(1) المصدر نفسه، ص 39.
(2) المصدر نفسه، ص 100.

والطاعة التي كان عليه أن يبديها للحكام. فخبرة الكاتب وكذلك جسده رهن إرادة سيده. فكما المعلم حنا العورة الذي أصيب بوحشية الجزّار[1]، فإن حاييم فارحي الواسع النفوذ، فقد هو الآخر أذنه وأنفه وعينه كعقوبات أنزلها به الجزار، ثم قضى على يد عبد الله باشا، بفعل الدسائس التي كان يحسن استخدامها هو نفسه على أوسع نطاق. إلا أن الكاتب كان يملك أحيانًا أن يخلص نفسه عند الشدائد. وهكذا، فإن إبراهيم الصباغ الذي كان سببًا في هلاك سيده الظاهر، عندما أشار عليه بمقاومة الأسطول العثماني، استطاع أن يخلّص نفسه من الأسر بما يملك من خبرات إضافية في مجال الطب[2]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعلم حنا العورة، الذي فرّ من الجزار إلى دمشق. وعمل فيها خياطًا حتى عاد إلى خدمة سليمان باشا بناءً على طلب الأخير. ويذكر ميخائيل مشّاقة أن والده جرجس مشّاقة:

> «واحتسابًا من تقلبات الدهر على أولاده كما تقلبت عليه، ولا صناعة بيده ليعيش منها، عمد إلى تعليمهم الصنايع بعد تعليمهم القراءة والكتابة»[3].

طورت عكا مهنة الكاتب ورفعت من شأنه ودوره. وعلى الرغم من الأخطار التي أحاقت به فقد تحول من مجرد محاسب أو صرّاف أو مدبر لشئون الأمير إلى مستشار. إن موهبة الخط الجميل والإنشاء ومعرفة الحساب، كان يضاف إليها الذكاء والدهاء والخبرة الطويلة. وهكذا، فإن البغضاء التي قامت بين حاييم فارحي وعبود البحري ترجع إلى تنافسهما

(1) المصدر نفسه، ص 39.
(2) المصدر نفسه، ص 9.
(3) المصدر نفسه، ص 60.

على معرفتهما المشتركة بالأمور الدولتجية، وهي العبارة التي تشير إلى الخبرة بشئون السياسة والحكام والدولة. والواقع أن هذه الخبرة بشئون الدولة ومداخلاتها أمر جديد، اكتسبه الكاتب من خلال خدمته للحكام الخارجين على طاعة استانبول، الساعين إلى توسيع نفوذهم ومداخيلهم. يذكر إبراهيم العورة في تاريخه عند ذكر نصب المتسلمين والحكّام، أن حاييم فارحي هو:

> «الصرّاف وشريك الرأي بأمور الحكّام وحفظ مال الخزينة وإيراداتها وحساباتها، وحساب المنصب مع خزينة الدولة. وهو الرئيس على سائر الكتّاب في داخل عكا وخارجها، والذي يريده يرفعه والذي يريده يبقيه بدون معارضة من طرف أحد، والحاصل أنه شريك الحكم»[1].

وليبدو الكاتب أشد خطورة من الحاكم نفسه، فهو يملك سلاح الكلام، الذي يستطيع بواسطته أن يخلّص الأمور المستعصية والشائكة والمعضلة.

فالكاتب يصبح عضوًا لا يستغنى عنه في مجلس شورى الحاكم عند مناقشة الأمور المصيرية، فخبرته بشئون السكان والجماعات جعلت الحاكم يسلم أموره لكتّابه. وهذه الخبرة هي نتاج تجربة عكا، التي سمحت لكتابها بتطوير تقنيات جديدة في الإدارة والحكومة، وسمحت لهم أيضًا باكتشاف مراكز القوى في المنطقة، وإدراك النظام الاجتماعي في الأرياف على وجه الخصوص[2]. ومن هنا تهيأ للكاتب أن يحرر خطابًا

(1) إبراهيم العورة، تاريخ ولاية سليمان باشا العادل (بيروت: دار لحد خاطر، 1989)، ص 161.

(2) F. Zabbal, p. 151.

جديدًا يختلف عن خطاب العلماء، الذين كانوا يفتّتون الحدث ويدخلونه في نظامهم المعرفي، بينما نظر الكتّاب إلى الحدث كواقعة قائمة بذاتها، تبعًا للمسافة التي يقيمونها بين الواقعة من جهة، والخطاب من جهة ثانية، مما يسمح لهم بتحرير نظرة نقدية للوقائع والأنظمة التي يعاينونها.

كان نوع الوعي الذي نمّاه الكاتب، وشاركه فيه الكاهن، يمتد جغرافيًا عبر مسافة تمتد داخل مثلث، أطرافه: عكا وطرابلس ودمشق، وهي المساحة التي مدّت عكا نفوذها داخلها. وقد تميزت هذه الرقعة بالقناة التي كانت تتم، من خلالها، هجرة المسيحيين عبر المناطق الساحلية، وبسلطة العصيان النامية على أطراف سوريا الوسطى[1]. فوحدة المدى الجغرافي من صنع الكتّاب الذين أخذوا في جعل كتابة التاريخ خاصتهم، على غرار كتّاب استانبول. لكن التاريخ هنا هو تاريخ الحاكم الذي يرتهن له الكاتب. فنجد عبود الصباغ يكتب: «الروض الزاهر في أخبار الضاهر»، كما يكتب إبراهيم العورة: «تاريخ سليمان باشا العادل». وهذا النوع من التاريخ يتقاطع مع التواريخ الكنسية كما لدى مخايل بريك، وحنانيا المنيّر في: «الدر الموصوف».

وتعكس هذه الكتابات، التي جعلت من عكا منطلقها، مقدار خبرة الكتّاب العاملين فيها. ويقدم العورة في تاريخه تقريرًا حول توزع المتسلمين والكتّاب في جميع المناطق الخاضعة لنفوذ عكا، والذين يرفعون إليها الضرائب والتقارير. كانت عكا تكثف حركة المكتوب، وتلعب دور مركز لنشر وتلقي الإخباريات التي تصل من المدن والدساكر والقرى، وكذلك

(1) المصدر نفسه، ص 3 - 4.

من القاهرة واستانبول. وحسب ملاحظة زبال: فإن إدراك المكان السوري قد أصبح ممكنًا، لكن حدود هذا المكان كانت مشروطة بحدود تأثير عكا، فحلب كانت مجهولة والقدس مستبعدة، عكا ودمشق والجبل، ثلاث نقاط تشكل الفكرة الجوهرية للكتبة[1].

-3-

تقـدم القاهرة تجربة أخرى خاضها الكتّـاب في مصر. ولم تكن الأمور تجري على منوالٍ واحد في مصر وبلاد الشام. فالتجارب هنا وهناك كانت تتشابه وتتضارب وتكتسب طابعها النسبي. كان علي بيك الكبير، في لمحة خاطفة من الزمن يريد أن يستقل بحكم مصر، ويقول لبعض خاصته حسب رواية الجبرتي، إن ملوك مصر كانوا مثلنا مماليك مثل بيبرس وقلاوون[2]. وفي سـعيه للانفصال عن العثمانيين، كان يحرص على اسـتحضار التاريخ المصـري الـذي يمنـح مشـروعه عمقًـا تاريخيًـا. إلا أنه لم يكتـف بذلك، فقـد كان مدركًا لموازيـن القوى والصراعات المعاصرة، فسـعى إلى إقامة تحالـف مع الروسـيا باعتبارها الخصم المباشـر للدولـة العثمانية. إن هذا السـعي لمقارعـة الدولة والانفصال عنها، كما عبّر عنه علي بيك، سـيكون نـواة لمـا أبـداه محمد علي باشـا بعد أقل مـن نصف قرن مـن الزمن. لكن فـي زمن علي بيك، في نهايات القرن الثامن عشـر، لم يبد أحد من الحكام الذين عرفتهم بلاد الشـام رغبة مماثلة في تحـدي الدولة والانفصال عنها.

(1) المصدر نفسه، ص 4.

(2) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، جزء 1، ص 432.

كان ولاة الشام من آل العظم موظفين كبارًا لدى العثمانيين، وإذا تمتعوا بحق التصرف، فإنهم أظهروا الامتثال عندما فقدوا الحظوة. ولم يظهروا، حتى في الوقت الذي نشروا فيه ولاتهم في صيدا وعكا وحلب، أي نزعة للاستقلال الذاتي أو الانفصال. ولم يكن السلاطين في استانبول ليأذنوا بذلك، نظرًا لما تمثّله دمشق بوجه خاص من أهمية للدولة. أما حكّام عكا، فقد تأرجحوا بين موقفي دمشق والقاهرة. لقد بنى ظاهر العمر نفوذه خلال نصف قرن من الزمن، وأوجد إدارته الضيقة التي عملت لحسابه الخاص. ولكن ظاهرًا لم يكن يملك في الأوقات الحرجة غير نصائح مستشاره، وحين أشار عليه بمقارعة استانبول خسر حياته. أما الجزار، فقد كان يعتمد على علاقاته باستانبول ليوسّع نفوذه على حساب ولاية دمشق. أما عبد الله باشا آخر ولاة عكا، فقد أشهر العصيان تكرارًا، وحين شعر بالخطر الجدي أعلن بنوّته للسلطان.

إن تطور الأوضاع في مصر يسمح بمراقبة موقع الكاتب القبطي الذي تعزز خلال ثلاثة عهود متلاحقة، خلال المدة الأخيرة من القرن الثامن عشر مع أمراء المماليك، ونملك حولها شهادات الجبرتي الذي لا يتحدث عن النفوذ الذي بلغه المعلم رزق أيام علي بيك فحسب، بل يشير إلى كون العلماء الملتزمين للأراضي في البلاد قد استخدموا أيضًا الكتّاب والمحاسبين الأقباط. وفي عهد الحملة الفرنسية، لعب الكتّاب الأقباط دورًا مميزًا في الإدارة الفرنسية، وعاونوا في أعمال تتخطى خبراتهم، فعملوا في خدمات الشرطة وغيرها من الخدمات المدنية. كذلك، فإن محمد علي باشا استخدم في بداية حكمه الكتّاب الأقباط

واعتمـد عليهم، ولا يبدو أنه اسـتغنى عن خدماتهم فـي أي وقت. بل نجد أن كتّابًا من الأقباط حصلوا على نفوذ واسع استمدوه من الجيش المصري الذي رافقوه إلى بلاد الشام. وكان الكتّاب الأقباط أكثر تماسكًا في مهنتهم، من أقرانهم في عكا وبلاد الشـام. ويمكن أن نعزو ذلك إلى وحدة الأجهزة الإداريـة في مصـر، وثباتها على تقاليدها الموروثة. ومـن هنا، فإن الكتّاب الأقباط احتفظوا بتقاليد مهنية انطوت على شـيء من السـرية. ولم يشـكّل الصيارفة اليهود منافسـين فعليين لهم. بالمقابـل، نلاحظ كيف أن التنافس بيـن الأرثوذكـس والكاثوليـك كان يخلـو مـن التضامن المهني. وبسـبب التناحرات بين عائلات الكتّاب في بلاد الشـام، وبسـبب فرار أولئك الذين فقـدوا الحظوة عند سـادتهم، فإن عددًا من الكتّاب وفـد إلى مصر، وعمل في التجارة والترجمة. كذلك، فإن إدارة محمد علي باشـا استقطبت أفرادًا منهم، من أبناء العنحوري ومشّاقة والبحري وغيرهم، وألحقتهم بأجهزتها. كانـت إدارة محمد علي باشـا النامية والمتوسـعة قابلة لأن تنـوّع خبراتها، وتستفيد من معرفة الكتّاب السوريين باللغات الأوروبية فضلًا عن خبراتهم الأخرى. وكانت السـلطة في مصر ترسـم لمشـروع متعـدد الجوانب، من جهة بسـط سـلطة الحكومـة المركزية على سـائر المـدى الجغرافي الذي تراقبـه، دون المرور بوسـاطة الفئـات والطبقات الوسـيطة، ومن جهة ثانية إنشـاء جيش قوي ومعزّز بالتقنيات الحديثة. وفي جميع الأحوال، فإن هذه الأهداف وغيرها كالسـيطرة على الاقتصـاد والإنتاج، كانت تتطلب أجهزة إدارية مزودة بخبرات متجددة. ونلاحظ على سبيل المثال، كيف أن محمد علي قد أسند إلى الصرّافين، إضافة إلى الشئون المالية الخاصة بدوائرهم،

وضع سجلات المواليد والوفيات[1]. ويبدو أن الصرّافين لم يقدروا على القيام بهذه المهمة، مما استدعى اللجوء إلى فريق آخر. وأمام العوائق التي قامت بين الأساتذة الأوروبيين والتلامذة المصريين، عهد محمد علي إلى المترجمين السوريين أمثال: لويس السمعاني، وانطوان روفائيل، ويوسف فرعون، ويوحنا العنحوري، ترجمة المؤلفات العلمية الأوروبية. إلا أن نشاطهم لم يف بالحاجة، مما اقتضى إقامة مدرسة للترجمة واللغات سنة 1829م، قبل إنشاء مدرسة الألسن سنة 1836م. كان محمد علي يميل تدريجيًا إلى اعتماد وسيلتين لسد النقص بالعناصر التي تتطلبها الإدارة: الوسيلة الأولى، إرسال الطلاب إلى دول أوروبية في بعثات دراسية ابتداءً من سنة 1826م، والوسيلة الثانية، هي افتتاح المدارس والمعاهد العلمية في مصر بالذات. وقد أنشئ لهذا الغرض ديوان المدارس سنة 1836م. وفي السنة ذاتها كان تعداد المدارس الأولية يصل إلى سبع وستين مدرسة، تهدف إلى إعداد الطلاب إعدادًا أوليًا للالتحاق بالمعاهد المتخصصة، كالمدرسة الحربية، ومدرسة الطب والصيدلة، ومدرسة الفرسان والمدفعية والبحرية، والمهندسخانة، وغيرها من المدارس العليا[2].

كان طلاب هذه المدارس الذين يتحدرون من أصول مختلفة، من أبناء الأمراء، والمماليك، والشراكسة، واليونان، والألبان وغيرهم، فضلًا عن المصريين، يتجهون إلى المدارس العسكرية ويلتحقون بالجيش كضباط. ولم يكن المصري يستطيع أن يصل إلى أكثر من رتبة يوزباشي (نقيب)،

(1) أنور عبد الملك، نهضة مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، ص 71.

(2) المصدر نفسه، ص 155.

أما مدارس الطب والهندسة فكان طلابها بغالبيتهم من المصريين[1]. وقد أشرفت الدولة على التعليم إشرافًا مباشرًا، وفي سنة 1840م، وصل عددهم إلى تسعة آلاف طالب يأكلون ويسكنون ويتعلمون على حساب الدولة. وبمعنى آخر، فإن الدولة التي كانت تصرف على هؤلاء الطلاب، كانت تعود لاستخدامهم في إدارتها. والذين يصلون إلى نهاية التعليم الثانوي، كانوا يحصلون على الوظائف العليا. وقد أصبح العلم، المكلّل بكل أنواع التبجيل، يقترن بالانتماء إلى جهاز الدولة[2].

طرأ تحول على حرفة الكاتب، نتيجة لهذه الإجراءات التي اتخذت في عهد محمد علي، وعلى الرغم من أن الاستعانة بخبرات الكتّاب الأقباط لم تلغ نهائيًا، إلا أن عددهم ودورهم أصبح ضئيلًا، بالمقارنة مع مئات الأفراد من خريجي المعاهد المتخصصة، الذين التحقوا بخدمة الإدارة. وقد قام ترابط بين العلم الحديث وبين الخدمة الإدارية، بحيث إن خريجي هذه المدارس كانوا يجدون للتو مراكزهم ووظائفهم في أجهزة الإدارة. والتحول المهم الآخر يتعلق بالأصول التي يتحدر منها خدمة الإدارة الجدد. فهؤلاء الأتراك والألبان والشراكسة، الغريبون عن المجتمع الذي يراقبونه ويشرفون على إدارته، كانوا ينتمون إلى الطبقة الحاكمة، الغريبة هي الأخرى عن المجتمع الذي تحكمه. إلا أن أجهزة الدولة ومؤسساتها استمرت في استخدام المصريين من أقباط ومسلمين على السواء، وكانت أعدادهم تتوسع تدريجيًا، وخصوصًا في عهد الخديوي إسماعيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

---

(1) المصدر نفسه، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

جاءت الضربة التي وُجهت إلى حرفة الكتّاب في سنة 1250هـ / 1834م، عندما أُلغي «خط القيرمة»، وهو الخط السري الذي كان يستخدمه الكتّاب في قيد الدفاتر والسجلات، وحلّت اللغة العربية مكانه في تقييد سجلات الروزنامة[1]. وعلى هذا النحو، تم تفكيك الأساس المهني للكتّاب الأقباط، إلا أن التخصص، بما في ذلك تأسيس المدرسة الملكية للإدارة التي أنشئت في السنة نفسها 1834م، وتحولت فيما بعد إلى مدرسة الألسن، مدّت الإدارة والمدارس بالمترجمين، قد أدى إلى اضمحلال تدريجي لحرفة الكتّاب.

كانت هذه التحولات التي تجري في مصر تتم في أثناء السيطرة المصرية على بلاد الشام بين 1831 - 1840م، وأسفرت هذه السيطرة عن تدمير نفوذ عكا وموتها المبرم. إن أسطورة عكا المنيعة التي صمدت أمام بونابرت لم تكن وهما مطلقًا، فقد صمدت أشهرًا أمام جيوش إبراهيم باشا. وهذا الصمود سيجعل سقوطها مريعًا حسب الأوصاف المعاصرة، وحسب وصف إبراهيم باشا نفسه. وهكذا أفسح موت عكا المجال أمام بروز مصر، ولوقت قصير على مسرح بلاد الشام.

إن عبد الله باشا آخر حكام عكا لم يكن ليضاهي محمد علي. فنزواته فاقت ما لديه من حسّ سليم. وعندما راقب التنظيم الحديث للعساكر النظامية في استانبول والقاهرة، حاول تقليده ولكنه لم يدرك أهمية الإصلاحات الجذرية في النظام الحكومي. وبقدر ما كان السلطان محمود الثاني في استانبول، ومحمد علي باشا في مصر، يعملان على

(1) ليلى عبد اللطيف أحمد، دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام، ص 48.

إحداث تغييرات في البنى الحكومية والعسكرية والتعليمية، فإن عبد الله باشا استهوته الشكليات، معتقدًا أن خبرة مغامر سرديني يمكنها أن تحول مماليكه إلى جيش نظامي. وهكذا، فإن عكا قد تخلّفت في اللحظة الحرجة عن مواكبة التطورات التي تدور حولها.

عمل إبراهيم باشا على نقل التجربة المصرية إلى بلاد الشام، لجهة تحديث الإدارة وضرب القوى الوسيطة. ولأول مرة، فإن إبراهيم باشا عمل على توحيد المدى السوري إداريًّا، وأعاد لدمشق مركزها كقاعدة لحكومة تشرف على هذا المدى الجغرافي الواسع. وعدا عن تشكيل مجالس الشورى المختلطة، فإن إبراهيم باشا عمد إلى ضرب امتيازات المشايخ والأمراء:

> «إن الموضوع الذي أثار شديد الكره لدى الإقطاعيين، كان اتجاه السلطات المصرية نحو تحجيم امتيازاتهم وقمع مساوئهم، هذه الخطوة تشكل في سوريا أهم وأعظم إصلاح للتركيبة الداخلية التي تجذرت تحت حكم الباشاوات السابقين، والتي بانفلاتها من القيود بالأصل، لم تعد تتمشى مع التركيبة الحكومية الجديدة للإقليم، ومع وحدته الإدارية»[1].

ونجد لدى مشاقة توضيحًا للتحول الذي طرأ على الوضع في سوريا، نتيجة للإجراءات المصرية الإدارية:

> «شرعت الحكومة المصرية بمنع الأمراء والمشايخ المستقلين في أحكام بلادهم عن استقلالهم حيث كانوا يدفعوا عنها مالًا معلومًا للخزينة. فحررت أموال البلاد بمفرداتها لجانب الخزينة وجعلت

(1) بازيلي، سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي، ص 136.

أولئك الأمراء مأمورين من طرفها بمعاش معلوم.. وأما الأمير بشير فأحضر من والي مصر أمرًا جازمًا بخصوصه لشريف باشا بأن لا يتعرض له بشيء بل يتركه يتصرف في لبنان مستقلًا كعادته..»[1].

كان من الطبيعي أن تصبح الحكومة التي شكّلها المصريون في دمشق مركز استقطاب لعمل الكتّاب الإداري. وبشكل خاص، فإن حنا البحري المتحدر من عائلة خرجت كتّابًا شهيرين، تسلّم من محمد علي باشا زمام التصرف في سوريا، وصار الشخصية الأوسع نفوذًا في حكومة الشام وهو:

«المرسل من طرف محمد علي باشا صحبة ولده إبراهيم باشا معاونًا ومطلق التصرف بترتيب الملكية والمالية ومجالس الشورى قد باشر إتمام الترتيبات اللازمة بجميع الأيالة»[2].

وإذا كان المصريون قد اتبعوا في سوريا سياسة مستمدة من سياستهم التحديثية في مصر، فإن نتائجها، فيما يخصّ تطور أجهزة الكتّاب كانت مختلفة، فبينما أدى توسع الأجهزة الإدارية في مصر إلى فكّ احتكار الكتّاب الأقباط للعمل في الدواوين، وانضمام المتعلمين في معاهد الدولة ومدارسها إلى الخدمة الإدارية، نجد أن السياسة الإدارية المصرية في بلاد الشام، قد أدت إلى تعزيز دور الكتّاب المسيحيين، في الوقت الذي قُلِّص فيه نفوذ العلماء.

وإذ فكك المصريون امتيازات المشايخ والأمراء عامة، فإنهم دعموا سلطة بشير الثاني الشهابي في جبل البنان، الذي عزز بدوره إدارته بعناصر

(1) مشاقة، منتخبات في الجواب على اقتراح الأحباب، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص 114.

من الكتّاب الوافدين إلى الجبل أمثال: نقولا الترك، وبطرس كرامة، كما استخدم ناصيف اليازجي، وقد أصاب هؤلاء شهرة فيما بعد. وقد رافق الترك الأمير إلى مصر، وكتب تاريخًا عن حملة بونابرت عليها. أما بطرس كرامة وهو من أصل حمصي، فقد عاون إبراهيم باشا في ترتيب مجلس شورى دمشق[1]. وقد ضم الشهابي إلى إدارته بعض المتخصصين بعلوم الطب والهندسة، واستفاد من خبرات بعض الأوروبيين. وعلى هذا النحو، قامت في ظل عهد الشهابي تجربة شهدت توسعًا لدور الكتّاب المحيطين بالأمير والمنقذين لسياسته، وكان بعضهم على اتصال بالمعاهد الدينية والإرساليات، التي عملت الإدارة المصرية على تشجيعها.

جاء خروج المصريين من سوريا ليلجم تجربة محمد علي ككل. فالنظام التعليمي شهد مرحلة ركود طويلة استمرت حتى سنة 1863م، وبالتالي، فإن خلفاء محمد علي المباشرين عمدوا إلى محاصرة نتائج التحديث في المجتمع المصري. إلا أن إزالة آثار التجربة لم تكن ممكنة. وبخصوص الأجهزة الإدارية، فإن نمطًا جديدًا من خدمتها كان يستقر في وظائفه الجديدة. وإلى حد بعيد، فإن تحديثات محمد علي جعلت من حرفة الكتّاب جزءًا من الماضي، بتأسيسه المطابع وافتتاحه المدارس. ولم يكن الكتبة الأقباط يملكون القدرة على مقاومة هذه التحولات أو الاعتراض عليها، إلا أن النساخين الأقباط قاوموا إدخال المطبعة من جانب البطريرك القبطي كيرلس الرابع سنة 1860م وعرقلوا عملها. وكان يمكن للنزعات التقليدية أن تعبّر عن ذاتها بأشكال مختلفة. فعلماء الأزهر من ناحيتهم لم يعترضوا على الطباعة، بل عبّروا عن موقفهم من ترجمة المؤلفات الأجنبية واستخفوا بما تنقله وتجاهلوها.

(1) المصدر نفسه، ص 403.

-4-

خدم الكاتب، وخلال أجيال طويلة، المصالح المالية للحاكم والأمير والملتزم، ودوّن مراسلاتهم، وتحمّل في الوقت نفسه عنتهم. وطالما التزم الكاتب حدود وظيفته الضيقة، فإنه كان خارج التاريخ وخارج أي دور في الدولة أو المجتمع، ومن هنا الانطباع حول استمرار تشكيلاتهم على حالها من القرن العاشر حتى القرن الثامن عشر. وكانت وظيفة الكتابة ينظر إليها بكثير من الشك والريبة والدونية، فالكاتب متهم بالاختلاس والتزوير وعرضة لغضب سيده. وحين أخذ الكاتب يثبت حاجة الحاكم إلى دوره، فإنه لم يستطع أن يتخلص مما يلصق به من تهم السرقة والتزوير.

إن نمو دور الكاتب على النحو الذي تقدمه تجربة عكا يأتي عبر تحولين: **الأول**، بروز الحكام المحليين الذين وسعوا دور الكاتب ونقلوه من الاهتمام بشئون المحاسبة إلى الاهتمام بأمور الدولة. **والثاني**، نمو البيئة المسيحية الذي يعود إلى فترة قصيرة سابقة، والتي عبرت عناصر منها عن نزعة استقلال عن الهيمنة الشرقية - اليونانية، فأخذت تعبّر عن ذاتها بأدوات لغوية عربية، في الوقت الذي عانت فيه الطوائف المسيحية الانقسام والتناحر بين أتباع الطقس الشرقي التقليدي.

في وسط هذه الظروف، كان الكاتب يصنع دوره من خلال الخدمات التي يؤديها لسيده، وتلك التي يسديها لطائفته. فقام تحالف غير متكافئ بين الحكام المماليك العسكريين من جهة، وبين الكتّاب من جهة ثانية.

حيث قام الأخيرون بتقديم نصائح لا غنى عنها لتوسيع الموارد المالية، عن طريق ابتداع ضرائب جديدة وطرائق مبتكرة للاحتكار. وفي الوقت نفسه، عزز الكتّاب أوضاع طوائفهم، وحققوا لها بعض المكتسبات. فلم يعد الكاتب مجرد الخادم المطيع فحسب، بل شريك الرأي والتدبير، وشريكًا في المداخيل المتراكمة، إذ يحتفظ بحصته من الأموال التي يشرف على جمعها وصرفها، ويتصرف بأموال الخزينة لتحقيق مآربه السياسية. والكتّاب الذين خدموا حكام عكا وخدموا الأمير الشهابي خلال نصف قرن من الزمن، كانوا يضطلعون بمهمات لتسوية الخلافات مع المشايخ والأمراء في المناطق، فهم موفدون ورسل، يملكون الصلاحية وحرية التصرف لحل المشاكل في الأرياف وبين العشائر والجماعات المتنازعة. كما يكلفون بمهمات دقيقة وخطيرة، كترميم العلاقات مع استانبول، كما الحال بالنسبة إلى حاييم فارحي، أو للكشف عن الوضع «السياسي» في القاهرة، كما الحال بالنسبة إلى نقولا الترك موفد الأمير الشهابي.

إن التطور الذي أحرزه الكاتب في عكا وجوارها، كان يعكس خصوصية التجربة التي تحدث في جنوب بلاد الشام، والتي وصلت أصداؤها إلى دمشق والقاهرة. ولم يكن هذا التطور ليمتّ بصلة مباشرة إلى ما كان يجري في وسط الكتّاب في استانبول، على الرغم من أن كلًّا من كتّاب عكا والكتّاب في استانبول كانوا يحققون توسعًا في المهام التي يوكلون بها. ولكن، ومن زاوية أخرى، فإن كل توسّع في مهمة الكاتب كان يقود إلى تداعي الوظيفة الحرفية وإلى تصدع التضامن المهني.

أعطى الكتّاب في بلاد الشام انطباعًا عن تفوق خلافاتهم على تضامنهم المهني، وليس ثمة ما يشير إلى شكل من أشكال الوعاء الحِرفي، الذي يضم خبرات الكتّاب بعضهم إلى بعض ويحفظ حقوقهم. على العكس من ذلك، فإن التقاليد الحرفية لم تحفظ إلا ضمن عائلات تتوارث المهنة، بحيث ترتبط العائلة بخدمة أمير أو شيخ، وينتقل أبناؤها إلى خدمة الأمراء والمشايخ الأبناء. وفي المدن، كان ثمة درجة أعلى من الاستقرار لعدد من العائلات الأرثوذكسية حول دائرة الوالي. والحق أن غياب ملامح دولة مركزية، كان يغيّب معه ملامح حرفة الكتّاب المتماسكة.

أتت الخلافات المذهبية في الكنائس الشرقية لتعمق التنافس بين عائلات الكتبة، إلا أن تنافسها المهني طُعّم بتنافس مذهبي لا يمتّ إلى أصول الحرفة بصلة. ويمكن للوضع السياسي الذي ساد في بلاد الشام على امتداد القرن الثامن عشر أن يفيد بدوره في الكشف عن هشاشة وضع الكاتب. ففي أوج قوته، كان هذا الكاتب ينتقل من خدمة حاكم إلى آخر، ناقلًا معه خبرته الخاصة ليقدمها لمن يقدر على احتضانه وحمايته، مضطرًا إلى تبديل مهنته.

وتظهر هشاشة وضع الكاتب أيضًا في توزّع ولاءاته، فهو ينتمي إلى عائلته وطائفته، ويتطلع إلى نفعها ورخائها، كما أنه ينتمي إلى الحاكم الذي يخدمه، وفي جميع الأحوال، فإن الكاتب قلّما أبدى ولاءً لأبناء الحرفة التي ينتسب إليها. والواقع أن الكتّاب، كانوا ينتمون تدريجيًّا إلى بيئة طموحة تنشد التوسع، تضمهم إلى التراجمة والتجار، وبمقدار ما يعقدون الصلات مع الحكام، كانوا ينمّون صلاتهم مع القناصل والتجار الأوروبيين والمبشرين.

وعلى العكس من ذلك، كان وضع حرفة الكتّاب في مصر يعطي انطباعًا مغايـرًا. فثمة نوع من التقاليد المتناقلـة ضمن العائلات القبطية تخدم إدارة حافظـت على وحدتها. فكانت وحدة حرفتهم جـزءًا من وحدة الإدارة في مصر في كل العهود. وحين نهض دور الكتّاب مع أمراء المماليك، استعادت حرفتهم بريقًا سابقًا. كان كتّاب مصر بمنأى عن خلافات الكنائس في بلاد الشـام، كمـا أنهم لا يتناحرون تبعًـا لتناحر الحكام الذيـن يخدمونهم، ولـم يكن يُسمح لخلافاتهم المهنية وتنافسهم بأن تشق حرفتهم.

إن التناقـض، إذًا، لـم يكن قائمًا بين عائلات تخـدم حكامًا متصارعين. ولكـن حرفـة الكتّاب في مصـر المنطوية علـى تقاليدها، كانـت تقصر عن خدمـة متطلبات الدولة وأجهزتها النامية. وقد وقـع التفاوت بين متطلبات الدولة الحديثة ومؤسسـاتها وجيشها وبين تقاليد الكتّاب، لهذا، فإن الدولة هـي التي أخذت علـى عاتقها تفكيك حرفتهم، وكشـف أسـرارها اللغوية والمهنيـة المعيقة لتطور الإدارة، مما أدى إلى موت حرفة الكتّاب في مصر موتًا حاسـمًا، وحلّـت مكانها طبقة مـن المتعلمين، الذيـن أعدتهم الدولة ودرّبتهم لتلحقهم بمؤسساتها وإداراتها.

لـم يتسـن للمصريين أن يحققـوا في بلاد الشـام ما حققـوه من تفكيك لحرفـة الكتّـاب. فقد كانـت الإدارة المصرية لا تزال بحاجـة إلى خدمات أولئـك الذين آزروها، ومـن هنا، فقد وحّد الكتّـاب مصالحهم مع مصالح الإدارة المصريـة في الشـام لفترة وجيرة من الزمـن، وعند عودة المصريين إلى بلادهم، كان في ركابهم عدد من الذين خدموا إداراتهم في سوريا. إلا أن دور الكاتب في سوريا لم ينته عند هذا الحد. وإذا كان بالكاد ينتمي إلى حرفة، فإنه كان يسـتطيع أن يسـتمر في تبديل أسياده، وأن يزاوج في الوقت

نفسه بين مهن مختلفة، وأن يتحول في نهاية المطاف إلى مهنة جديدة على نحو بطيء وتدريجي.

-5-

يعيد خليل مردم بيك كتابة تراجم أعيان القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي للمرة الثالثة، بعد أن تناول الموضوع ذاته الشيخان البيطار والشطي على التوالي. إلا أن مردم بيك يتخلى في عنوان كتابه عن السجع التقليدي، ويضيف إليه تحديده للميادين التي طرقها أعيانه وهي: الفكر والسياسة والاجتماع. والكتاب الذي يتأرجح بين الأسلوب التقليدي في استقصاء أخبار الأعيان، وبين طريقة جديدة لم ترتسم بعد بوضوح، يؤذن بنهاية هذا الأدب الخاص بأخبار الأعيان والعلماء، الذي درج عليه المصنفون الدمشقيون منذ القرن العاشر الهجري. كما أن المؤلف في كتابه يكشف لنا أن دمشق والمدن السورية الأخرى، إذا ما تعلق الأمر بتعقب أعيان الإصلاح والتحديث وأعيان الفكر والسياسة والاجتماع، لم تعد البؤرة التي تشكّل نقطة الارتكاز في جميع أخبار العلماء والأدباء. وهو يختار أعلامه من سوريا ومصر والعراق ولبنان وتونس والأفغان، ويأخذ المؤلف عن المرادي كما يأخذ عن البيطار والشطي، وينسب بعض علمائه إلى مدنهم ومذاهبهم وطرقهم الصوفية، إلا أنه يولي اهتمامًا أكثر لأولئك الذين تشهد لهم مؤلفاتهم بمعرفة الآداب والعلوم، كما تشهد لهم أعمالهم بآثار بارزة. وليست هناك قاعدة يعتمدها عند ذكر أحد الأعلام وإغفال آخر، إلا أنه يذكر بصفة عامة أولئك الذين كانت لهم آثار في الإصلاح، من

السلاطين إلى البايات إلى حكام مصر إلى الوزراء، وأولئك الذين عملوا في خدمة هؤلاء الحكام.

يبتعد مردم بيك عن الأسلوب التقليدي، من حيث أسلوب وشكل كتابة الترجمة، حين يتعلق الأمر بنوع خاص بأولئك الذين لم تقم شهرتهم على علم أو وظيفة دينية. وهذا ما نلمسه حين يتحدث عن بعض أعلام التجربة المصرية. فهو يفرد تراجم لحكّام مصر منذ عهد محمد علي باشا، ويتبعها بتراجم لرفاعة الطهطاوي، الذي نال الشهادات الناطقة بدرجة من العلم والفضل[1]. وأبو السعود أفندي كاتب أدباء زمانه، الذي درس في الكلية التي أنشأها محمد علي باشا في القاهرة وندبته الحكومة إلى نظارة أعمالها[2]. إلا أن ابتعاد مردم بيك في كتابه عن أسلوب مصنفات تراجم الأعيان، يظهر في إفراده عددًا من التراجم لأعلام من غير المسلمين، وأغلبهم ممن عمل في دواوين عكا أو لدى حكام مصر، وبشكل خاص لدى الأمراء الشهابيين. من ميخائيل بن نيقولا بن إبراهيم الصباغ الذي كان جده طبيب ظاهر العمر[3]، إلى إلياس اده الذي صحب الأمراء الشهابيين وكان أديبًا ترك مجموعة من الآثار الأدبية[4].

يشير مردم بيك إلى هؤلاء الكتّاب الذين عملوا في الدواوين والأجهزة الإدارية، إلا أنه يهتم بمواهبهم الثانوية أكثر من اهتمامه بوظائفهم؛ وقد

(1) خليل مردم بك، أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع، ط2 (بيروت: لجنة التراث العربي، 1971)، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ص 232.

(3) المصدر نفسه، ص 204.

(4) المصدر نفسه، ص 207.

غلبت ميولهم الأدبية واللغوية على تراجمهم، فعرفوا بصفتهم شعراء وأدباء ومؤرخين. ويبدو الكاتب الديواني وكأنه يجمع بين شئون سيده من ناحية، وخصائص أخرى من ناحية ثانية. وعلى سبيل المثال، فإن بطرس كرامة يوفق بين وضع القوانين لبشير الشهابي واستلامه منصب كاتب الأمور الأجنبية، وبين كونه شاعرًا يكتب القصائد ويؤلف منها ديوانًا[1].

ثمة اعتراف مزدوج بالكاتب والمسيحي باعتبارهما من أعيان العلماء والأدباء، إلا أن هذا الاعتراف يكثف مرحلة طويلة من التحول الذي عاناه الكاتب، منذ أن احتل موقعه كشريك للرأي المنوط به تدبير شئون ولي الأمر، إلى وقت كان يهم فيه بالتخلي عن جوهر مهنته ككاتب. فميخائيل الصباغ لم يستطع أن يرث عن أبيه وجده مهنتهما، فتحول إلى الأدب والتاريخ. وها هي سيرة ناصيف اليازجي تفصح عن هذا التحول:

«اتصل الشيخ ناصيف بالأمير بشير الشهابي، فلما كفت يد الأمير عن تدبير لبنان، فارقه الشيخ ونزل مع أهله إلى بيروت فسكنها وانقطع إلى التأليف»[2].

إن هذا الكاتب الذي يذكرنا اسمه بسلالة اليازجيين التي ينتمي إليها، والتي خدمت خلال أجيال الحكام تلو الحكام، يستطيع أن ينفصل عن مهنته الموروثة ليتحول إلى اللغة والأدب وممارسة التدريس. فخبرته اللغوية كمنشئ في الديوان، تمكّنه من استبدال حرفته بمهنة أخرى، حيث تظهر موهبته في المرحلة الثانية من حياته كمدرس. وهذا ما يوحي بتنوع خبرات الكاتب الذي أصبح قادرًا على استبدال وظيفته بمهنة أخرى عند

(1) المصدر نفسه، ص 208.

(2) المصدر نفسه، ص 236.

تخليه أو تخلي الحكّام عنه. إن ميخائيل مشاقة الذي خدم الأمير بشيرًا الشهابي، يخبرنا في سيرته كيف كان ينتقل من أعمال الإدارة إلى ممارسة الطب والتجارة. إلا أن ما يشير إليه مردم بيك في كتابه لا يتعلق بحالات فردية، بقدر ما يخبرنا عن حالة عامة. ويجدر أن نتنبه إلى أن زوال حكم بشير الشهابي في نهاية سنة 1840م، في الوقت الذي غادر فيه إبراهيم باشا مع جيوشه بلاد الشام، كان يؤذن بانحلال دواوينه، وتحوّل كتّابه إلى أعمال أخرى وإظهار مواهبهم في الأدب واللغة والطب والتجارة. وحين يتعلق الأمر بجبل لبنان وبلاد الشام عامة، فإننا إزاء ما يشبه ظاهرة تحول الكتّاب من وظيفة خدمة الحكومة وتدبير شئون الأمراء، إلى ميدان أو ميادين أخرى، فاكتسبوا بذلك وجهًا جديدًا وسلكوا وجهة جديدة. إن إبراهيم النجار طبيب العساكر الشاهانية في مارستان بيروت، يُعد من أدباء نصارى لبنان[1]. ورزق الله حسون الحلبي ناظر جمارك الدخان، له مؤلفات وترجمات، وطنوس الشدياق الذي انقطع إلى خدمة الأمراء الشهابيين وأرسلوه إلى عكا، اشتهر بمعارفه التاريخية[2]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أولئك الذين عملوا في خدمة القناصل الأوروبيين كتراجمة، لم يكن أمامهم إلّا أن يستبدلوا وظائفهم، فتحولوا إلى الأدب والتجارة، أو اتصلوا بالمبشرين وعملوا في الإرساليات كمدرسين.

إن الصلة بين الإنشاء الديواني والترجمة تتصل بفنون اللغة والأدب. لكن الصلة بين الكاتب الكاثوليكي واللغة العربية، كانت ترث وتواصل تقاليد المرسلين الكاثوليك الذين عملوا بين الطوائف المسيحية الشرقية،

(1) المصدر نفسه، ص 240.

(2) المصدر نفسه، ص 241.

وحملوهــم على التحول إلى الطقس الغربي عبــر إصلاح العقيدة وتعريب الطقوس. ومن هنا العودة البطيئة، التي ستبلغ أوجها في وسط القرن التاسع عشــر، إلى ما اعتبر أصول اللغة العربية. هذه العربية الفصحى ســتكون من نصيــب الكتّاب إثر تفســخ الكتّابــة الديوانيــة التقليدية. وقد تعايشــت هذه الفصحــى مع اللهجــات المحكية والمكتوبة، إلا أنها اســتطاعت أن تحقق تقدمًا عندما انفصلت عن أعمال الديوان، واستعملت على نحو مستقل في الســرد التاريخي أو في التعبير الأدبي، وبشكل خاص كلغة للتدريس أذّنت باســتحضار قواعدها الدقيقة بالعودة إلى الكلاســيكيات الأدبية والنحوية. كانــت هذه الفصحى توضــع في خدمة نقل المفاهيــم الحديثة إلى العربية، ومــن هنا ميزتها وتفوقها. فكانت لغة قانون، واللغة التي عبّرت عن مفاهيم الدولــة والوطنيــة، كما في النصــوص التي خلفها بطرس البســتاني وأحمد فارس الشدياق وكذلك أديب إسحق. ولكونها لغة منظمة تستند إلى قواعد مضبوطــة تمكنــت من أن تكون لغــة فكر، على عكس اللغــة المحكية التي تعجــز عن تمثّل قيــم القانون والدولة والوطنية والحداثــة[1]. إلا أن عاهتها التــي عجــزت عن تجاوزهــا أنها لــم تكن أبعــد من لغة نخبة أدبيــة معزولة. وعلــى الرغم من ادعائهــا العودة إلى جذور العربيــة والمجهود الذي بذلته لاســتحضار التــراث الشــعري الجاهلــي، إلا أنهــا ارتبطــت بالحداثة على النمــط الأوروبي كمــا تمثلتها، في النصف الثاني من القرن التاســع عشــر، النخبة الأدبية المشرقية.

---

(1) هشام جعيط، «النهضة وحركات الإصلاح ومفهوم الثورة في العالم الإسلامي الحديث»، مجلة المستقبل العربي، السنة 4، العدد 38 (نيسان / أبريل 1982)، ص 4 - 18.

وقد وقع انقطاع بين هذه العربية الفصحى التي أسرعت في التعبير عن قيم العلمنة، وبين لغة الفقهاء التي تستند إلى قواعدها البيانية، إلا أنها ما انفكت ترتبط بالمشاكل الحيوية التفصيلية التي يتصدى لها الفقهاء. وقد قبلت امتصاص المفردات الدخيلة حين جُربت في الكتّابة التاريخية، فجمعت بين التبسيط، لتكون قريبة من أفهام العامة، واللغة الأدبية. إلا أنها كلغة فقهية كانت تتعقد بقواعدها المنطقية المتوارثة والمتراكمة، ومن هنا، فإنها بقيت خارج تمثّل قيم العصر والحداثة. لكن لغة الفقهاء هذه لم تعان التمزق الذي عانته الفصحى بين التزامها المتشدد بقواعد اللغة العربية الدقيقة، وبين سعيها للتعبير عن الحداثة. ولطالما اعتبرت الفصحى لغة «النهضة»، فقد عانت ما تعانيه كل نهضة من تمزّق، إذ تريد أن تجمع بين الجذور القديمة والتعبير عن المعاصرة في الوقت نفسه.

أخذت الأمور في مصر مسارها الخاص بها. وبسبب ارتباط خريجي المعاهد العلمية بخدمة الدولة ومؤسساتها ومشاريعها، فإن المشاكل اللغوية أخذت طابعًا عمليًا. وكان الهدف يتمثل بنقل المصطلحات العلمية والتقنية إلى العربية، كالمصطلحات العسكرية أو الإدارية، والمصطلحات الخاصة بالطب والصيدلة والهندسة، ومن هنا العمل على إعداد القواميس. بينما كان الاهتمام ينصبّ في بلاد الشام على نقل وتعريب المفاهيم المجردة، كمفاهيم الحرية والدولة والجمهورية. ومن هنا، فإن المعضلات الخاصة بالمصطلحات العلمية لم تطرح مسألة التعبير، بقدر الاهتمام بدقة الترجمة: أصبح أغلب المترجمين يفضلون الاقتراب من النص المترجم، على تقيدهم بأساليب التعبير في اللغة العربية[1]. وينبغي أن نضيف إلى

(1) عبد الملك، نهضة مصر، ص 147.

ذلك كون المعاهد العلمية، زمن محمد علي باشا وفي عهد إسماعيل باشا أيضًا، قد أسندت تدريس اللغة العربية إلى علماء أزهريين، مما يعني أن لغة الفقهاء هي التي انتقلت إلى المعاهد المذكورة.

إن العلاقة بين الكاتب الجديد، إذا صح التعبير، وهو المتعلم الذي تلقى علومًا حديثة يريد أن يضعها في خدمة الدولة، وبين أداته التعبيرية، توضح الوضعية الاجتماعية التي سيتخذها. انخرط المتعلمون في مصر بالدولة وارتبطوا باحتياجاتها، بحيث يمكننا أن نستدل عليهم من خلال نشاطاتهم وإنجازاتهم. كان عثمان نور الدين أول موفد أرسله محمد علي إلى أوروبا سنة 1809م، ومن إيطاليا غادر إلى فرنسا وعاد إلى مصر سنة 1817م، وعثمان نور الدين من أصل تركي، شارك في تأسيس الجيش كما ارتبط اسمه بالجهود التي ساهمت بإقامة أول مطبعة سنة 1821م، وكذلك بتأسيس أول مدرسة، وإسهامه العلمي والعسكري على السواء، فكان مدرّسًا في المهندسخانة، وكوّن أول مكتبة باللغات الأوروبية، وعيّن عضوًا في لجنة البرامج وأشرف على مدرسة القصر العيني. وفي الوقت ذاته عين سر عسكر للجيش المصري، وعُهد إليه بتنظيم البحرية المصرية، وكان قائد الأسطول في حصار عكا، وكُلف بمهمة حكومية في جزيرة كريت سنة 1833م، وبعدها انفصل عن الباشا وانتهى في استانبول[1].

تعطي سيرة عثمان نور الدين الانطباع الكافي حول تنوع المهمات العلمية التي يقوم بها الكاتب، المتعلم والخبير والعسكري والدبلوماسي في آن معًا. إضافة إلى الارتباط المطلق بمشاريع الدولة فكان مصيره يرتبط بعلاقته بالحاكم. وعلى هذا النحو، فإنه يواصل العلاقة التي كانت قائمة

(1) جمال الدين الشيال، حركة الترجمة، ص 29 - 36، وانظر عبد الملك، ص 129.

بين الكاتب وسيده، وهذا ما نجده لدى كل خدمة الدولة في مصر. إن سيرة الطهطاوي تعطي مثالًا على ارتباط نشاط المتعلمين برضا الحاكم أو غضبه. وتعود شهرة الطهطاوي إلى نشاطه العملي، وخصوصًا في مدرسة الألسن التي لعبت دورًا مهمًا في إعداد المترجمين الذين نقلوا عن لغات أوروبية عشرات المؤلفات العلمية والتاريخية والإدارية. كما أعدت المدرسة معلمين درّسوا اللغات في المدارس العسكرية، ومدارس الهندسة والطب على السواء. إلا أن الطهطاوي الذي حظي برضا محمد علي سيحل عليه غضب سعيد باشا الذي نفاه إلى السودان.

من بين الجيل الجديد، الذي خرج من مدارس العاهل، يبرز اسم علي مبارك، الذي قام طوال حياته بمهام عسكرية بصفته ضابطًا، ومهام علمية بصفته أحد الموفدين إلى فرنسا. خاض علي مبارك المعارك، وأشرف على المدارس وتسلم الإدارات والوزارات. وهو يمثل نموذجًا لخادم الدولة المتنوع الخبرات، يترجم المؤلفات والكتب المدرسية، ويشرف على تخطيط القاهرة ويرأس لجنة قناة السويس، ويؤسس دار العلوم، إن تفانيه سيرفعه إلى مرتبة الوزارة، بعد نصف قرن من خدمة الدولة.

إن رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك هما من دون منازع أبرز شخصيتين في مصر القرن التاسع عشر. انتقلا في الأصل من الدراسة في الأزهر، إلى المشاركة العملية في مشروع بناء الدولة وأجهزتها وكادراتها الوظيفية. إلا أن انتاجهما الأدبي هو الذي سيحقق لهما الشهرة. وقد اشتركا في صياغة تصور الدولة المصرية المحدثة. فالطهطاوي الذي أمضى شطرًا من حياته العملية في مدرسة الألسن، وعلي مبارك الذي ختم مهنته الطويلة بتأسيس دار العلوم، كانا يعتبران أن الدولة هي التي تستطيع أن تحقق استيعابًا منظمًا

للحداثة والعلوم العصرية. وهي التي تستطيع أن تحل التناقض بين التقليد والحداثة، علمًا بأن هذه المسألة لم تعالج في أعمالهما باعتبارها إشكالية مستقلة قائمة بذاتها. ويمكن أن نفهم آراء الطهطاوي ومبارك في ضوء الدور العملي لكل منهما في بناء أجهزة الدولة، فمدرسة الألسن تهدف إلى نقل العلوم العصرية إلى اللغة العربية واستخدامها استخدامًا عمليًا ومباشرًا، أما دار العلوم فتهدف إلى إعداد معلمين يستوعبون اللغات والعلوم الأوروبية الحديثة، وفي الحالتين، فإن المتعلم يُعد ليحتل وظيفته في أجهزة الحكومة ومدارسها وأجهزتها.

يأخذ إعداد المتعلمين في كل من مصر وبلاد الشام طريقين تعبيريين مختلفين، فاللغة العربية التي تستخدم في مصر كأداة لتيسير العلوم العصرية، تُستخدم من جانب اللغويين والمتأدبين السوريين للتأكيد على التناقض بين التقليد والحداثة، والدين والدولة. وإذا كان خَدمة الدولة في مصر قد وضعوا اللغة العربية في خدمة أغراض الدولة، فإنها استخدمت في سوريا للتعبير عن دولة تناهض الشكل الراهن للدولة القائمة.

رُفض الشكل الذي جُربت فيه الفصحى عبر الصحف السورية التي انتقل بعضها إلى مصر، من جانب الإصلاحيين المصريين. يقول حسين المرصفي في رسالة «الكلم الثمان» ما يلي بخصوص لغة كتّاب الصحف:

> «كان يجب عليهم أن يميلوا بكلامهم عن طبقته في البلاغة التي قصرته على فهم أخص الخاصة إلى ما به يمكن أن تصل إليه أفهام الطبقة الأولى من العامة»[1].

(1) حسين المرصفي، رسالة الكلم الثمان، تحقيق خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 59.

إلا أن ما ينتقده المرصفي بشكل خاص هو مضمون هذه المقالات التي تنشر في الصحف:

«ومنها التفلسف البارد كما تضمنته مقالات قلد بها بعض بعضًا من تخيل أولية للإنسان.. واستحسان تلك الحال وتسميتها حرية، ثم إنه كما يزعمون اختار لنفسه أن يتقيد بشرائع وقوانين»[1].

إن محمد عبده، وهو تلميذ للمرصفي، أحد أبرز المصريين الذين عادوا إلى التراث الأدبي العربي، من خلال نشره لعدد من الأمهات مثل: «نهج البلاغة» و«مقامات بديع الزمان الهمذاني» و«المخصص» لابن سيده و«أسرار البلاغة» للجرجاني وغيرها. لكن هدفه كان العودة إلى أساليب الكتابة الصحيحة بلغة مبسّطة، تساعد جمهور القراء على الرجوع إلى القرآن[2]. إن إصلاح اللغة العربية كان أحد أهداف محمد عبده، إلا أنه واجه بالنقد ثلاثة أشكال منها: الأول، الذي كان مستعملًا في مصالح الحكومة ولا يزال شيء من بقاياه إلى اليوم عند بعض من القبط، وهو رثّ غير مفهوم ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم. والثاني، الذي يستخدمه خريجو الأزهر، وهو وإن كان يمكن رده إلى أصول اللغة العربية في صورته، لكنه لم يعد من أساليبها المرضية عند أهلها. وأخيرًا يشير عبده إلى الفصحى التي يستخدمها المتعلمون السوريون.

«ثم ورد علينا في أخريات الأيام ضرب آخر من التعبير كان غريبًا في بابه وهو ما جاءنا من الأقطار السورية في جريدتي «الجنة» و«الجنان» المنشأتين بقلم المعلم بطرس البستاني، وهذا الضرب كان يُعد من

(1) المصدر نفسه، ص 60.

(2) عبد الملك، نهضة مصر، ص 409.

غرائب الأساليب وبه أنشئت جريدة «الأهرام» في مصر وقد محى أثره»[1].

تعبّر التناقضات اللغوية عن أطراف يمسكون بأدوات الكتابة ويتسلحون بها لرد خصومهم. إلا أن هذه اللغات المتضاربة تشير إلى أجهزة يحل بعضها مكان بعضها الآخر. فحين يشير الشيخ محمد عبده إلى الأشكال اللغوية التي يعددها، فإنما يشير إلى ثلاثة أطراف أو أجهزة يرقب اضمحلالها: الكتّاب الأقباط وقد تلاشى شأنهم مع كتابتهم السرية، والأدباء السوريون الذين لم يتمكنوا من أن يمرروا فصاحتهم اللغوية إلى مصر، وفقهاء الأزهر الذين لم تعد لغتهم مقبولة حتى في الأزهر. يمهد الشيخ عبده للغة الإصلاحيين التي تعبر عن الطرف الذي ينتمي إليه.

إن التناقض المرتقب في نهاية القرن التاسع عشر، والذي يأخذ أشكالاً عبر التعبير اللغوي، يستر خلفه ثنائية جديدة حلت مكان الثنائية التقليدية. ومكان الثنائية التي عبّر عنها كل من كاتب الديوان والعالم الفقيه، سيبرز الإصلاحي الذي أراد أن يرث دور الفقيه، والمثقف الذي يتحدر من بيئة كتّاب الديوان.

(1) المصدر نفسه، ص 401 - 402.

الفصل السادس

المثقف

-1-

يبدو كتاب: «مصادر الدراسة الأدبية»، وكأنه يسعى إلى مواصلة التقليد الـذي يجمـع تراجم العلمـاء، والذي عُرف في القرون السـابقة. فقد نشـر يوسـف أسـعد داغر الجـزء الأول[1] من عملـه الطويل سـنة 1950م، وفيه مائـة مـن رؤوس الأدب وشـوامخ أعلامه فـي العصر الجاهلـي والعصور الإسلامية المتتالية، وكان الهدف من هذا العمل، حسب المؤلف، أن يلبّي حاجة طلاب الأدب بالتناسب مع المناهج التعليمية[2]. ولكن الجزء الثاني الذي صدر سنة 1956م، اشتمل على ما يزيد على ثلاثمائة ترجمة لمشاهير أعـلام الفكـر العربي في النهضة الأدبية الحديثة منذ سـنة 1800م إلى سـنة 1955م. وأكمـل المؤلـف عمله فـي جزءين إضافيين، ثالث سـنة 1973م، ورابع سـنة 1983م. وقد جمع في هذه الأجـزاء الأربعة الآلاف من تراجم

---

(1) يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، أربعة أجزاء (منشورات الجامعة اللبنانية، 1983).

(2) المصدر نفسه، جزء 1، ص 7 - 9.

«أعلام النهضة» في القرنين التاسع عشر والعشرين، حتى تاريخ نشر الجزء الأخير.

مـن البيّـن أن العمل بكامله يهـدف إلى البحث عن هـذا الكائن الثقافي الذي بدأت ملامحه تظهر في مطلع القرن التاسع عشر، أي في بداية العصر الـذي عُرف لاحقًا باسـم عصـر النهضة، أو عصر التحديـث والتجديد، أو العصر الليبرالي حسـب حورانـي. وإذا كان داغر في عملـه يواصل أعمال المحبّـي والمـرادي والبيطـار فـي مصنفاتهـم، إلا أن طريقتـه تختلف عن طريقتهـم في أوجه مختلفة. وقد اسـتطاع أن يجمع مـادة غزيرة تتناول كل من ترك أثرًا مكتوبًا في العربية. وبشـكل تدريجي، وصعودًا في الزمن، فإن ذكـر العلمـاء يتضاءل لمصلحـة أعـلام الأدب والفكر من غيـر المرتبطين بالعلـم الديني. وكما بالنسـبة إلـى مصنفي تراجم الأعـلام الذين يحددون قرنـًا هجريًـا ينطلقون منه لذكر أعلامه، فإن داغر يبدأ من سـنة 1800م، أي مطلع القرن التاسـع عشر حسـب التوقيت الميلادي، تكريسًا لتوقيت بات عالميًـا. واعتبـرت المدة من بدء القرن التاسـع عشـر وحتى يومنـا الراهن عصرًا واحدًا هو «عصر النهضة»، فأعلامه أعلام نهضة، وهي تسمية واسعة تضم في طياتها شـخصيات من أنماط مختلفة. ولـم يستطع داغر أن يجد ما هو مشترك بين أعلامه سوى هذه النسبة.

كان جامـع أخبـار الأعلام والأعيـان، بمن في ذلك البيطـار في أعلامه التي تعود إلى القرن الثالث عشـر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، ينطلق من المنطلقات ذاتها التي أسـس عليهـا المحبّي والمرادي عمليهما. فيعتبر العلـم هو العلم الشـرعي أو الديني. فينسـب أعلامه إلـى الفقه والتصوف

والحديث، ويحدد وظائفهم العلمية ، ويضم إليهم بعض الأدباء والكتّاب. فالفقه والتصوف لم يكن اسمًا لنوع من العلم والاختصاص فحسب، بل أجهزة ومؤسسات وطرق وأخويات. فثمة أجهزة للفقهاء، وطرق لأهل التصوف. وحين يتعلق الأمر بالكتّاب فثمة مؤسسة تحتضنهم بعد أن يتدرجوا في أصول الحرفة. أما أعلام داغر، فتبدو وكأنها تفتقر إلى أجهزة تضمها ومؤسسات ترعاها. إنهم ينتسبون إلى أنواع أدبية وعلمية؛ منهم شعراء وأدباء ولغويون، وهم أيضًا مصلحون ومجددون. ومع ذلك نعجز عن تبيّن ما إذا كان ثمة مؤسسة أو هيئة ينتظمون في بنيتها. ينتسب بعضهم إلى جمعيات أو أندية مؤقتة، ويلتحق بعضهم الآخر بالتعليم، قبل تأسيس الجامعات أو بعد ذلك. وهم محررو مقالات في الصحف والمجلات، وأتباع أحزاب وخَدمة دولة أحيانًا. ويمكن أن نلاحظ أيضًا، أن أعلام المرادي والبيطار ينتسبون أو يُنسبون عادة إلى مدنهم، بينما ينسب أعلام النهضة إلى دول آخذة بالتبلور والتصلّب.

إن اختيار مطلع القرن التاسع عشر لم يقع مصادفة، فثمة اعتراف بقطيعة بين ماضٍ وحاضر، بين قديم وحديث، تدور حول سنة 1800م، أي مطلع القرن التاسع عشر. وإذا كان داغر قد أغفل ذكر القطيعة مباشرة، فإن آخرين قد صرّحوا بها بطرق شتى، واعتبروها منطلقًا لأعمالهم. ينطلق رئيف خوري من الثورة الفرنسية سنة 1789م، وآثارها في الشرق عبر حملة بونابرت سنة 1798م، أن مرحلة السنوات التي لا تتعدى العشر من نهاية القرن الثامن عشر ستقطع بين الماضي والحاضر، كما في الغرب كذلك في الشرق. وإذ صادف أن بونابرت قد احتل مصر في نهاية القرن، فإن حملته ستحمل بالنسبة إلى رئيف خوري وسواه مغزى رمزيًا مكثفًا، فهي

التي ستوقظ الشرق، يفصّل رئيف خوري في شرح الأحداث التي رافقت الثورة باعتبارها نموذجًا. إلا أنه يقرر بشكل خاص، بأن دور الفكر في إيقاد الثورات لا يوضع موضع شك وجدل[1]. فالثورة التي قلبت النظام الملكي في فرنسا ظهرت آثارها في الشرق، في المقالات والبيانات والقصائد التي تدعو إلى الإصلاح ومحاربة الظلم والاستبداد.

وليست ثورة فرنسا هي التاريخ فحسب، بل الجغرافيا أيضًا، يكتب إلياس أبو شبكة عن الروابط بين الشرق والغرب، ويقول في مقدمة كتابه: يكفينا أن نلقي نظرة على الجغرافيا ليتضح لنا أن فرنسا هي أعظم جرم بري في العالم.. وقد لا نخطئ إذا قلنا إن فرنسا هي ثدي العالم، وأن معظم الحركات الاجتماعية والسياسية والأدبية رضعت من هذا الثدي، ويضيف أبو شبكة:

> «سنقصر بحوثنا هذه على الحركة الفكرية في الشرق وعلاقة فرنسا بها، فلفرنسا الفضل الأكبر على جميع الحركات الأدبية التي قامت في أوروبا أولًا، وفي سائر بقاع الأرض أخيرًا»[2].

والقطيعة بين الماضي والحاضر، تخفي وجهًا آخر وهو الاتصال بين عالمين: الغرب الأوروبي والشرق الإسلامي، عن طريق مؤثرات الثورة الفرنسية أو الفكر الأوروبي عامة. هذا هو موضوع لويس عوض الذي ينظر إلى تطور الفكر والمجتمع في مصر باعتباره انعكاسًا لهذه المؤثرات، مما

(1) رئيف خوري، الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، ط2 (بيروت: دار المكشوف، 1973)، ص 52.

(2) إلياس أبو شبكة، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، ط2 (دار المشكوف، 1945)، ص 7 – 8.

يضعنا إزاء بدايات تأسيسية لمجتمع ينبثق من العدم، فهذا هو أول برلمان وأول مشروع للاستقلال وأول تعبير عن الوطن، يقول عوض:

«وأخطر مظهرين من مظاهر هذه الثورة الفكرية والسياسية والاجتماعية كانا أولًا، بعث القومية المصرية، وثانيًا تأسيس أول مجلس مصري للوزراء. وأول برلمان مصري في القاهرة، وتأسيس مجالس المديريات والمحافظات في أقاليم مصر عام 1798. وظهور بدايات الديمقراطية نظريًا وعمليًا في تاريخ مصر الحديث»[1].

كل ذلك من نتائج حملة بونابرت، وتأسيسه للديوانين العمومي والخصوصي في القاهرة.

وعلى هذا النحو، يتواصل البحث عن الفكر العربي الحديث، ومن خلاله عن المثقف العربي في القرن التاسع عشر، عبر المؤثرات الفكرية الغربية. ومحاولة منير موسى ذات مغزى في هذا الإطار؛ فتحت عنوان: «الفكر العربي في العصر الحديث»، يتحدث عن نماذج من رجال العلم والأدب والإصلاح في سوريا، يضعها في تيارات شبه سياسية، ومن الملفت للانتباه أن التيار الليبرالي، حسب المؤلف، يضم ست شخصيات غير مسلمة، بينما التيارات الأخرى التي يصنفها إصلاحية ورجعية وقومية، فتضم شخصيات تتحدر في جملتها من أصول دينية وفقهية[2].

---

(1) لويس عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث (منشورات معهد الدراسات العربية العالية)، المبحث الثاني، 1963، ص 3 – 4. انظر طبعة أخرى للكتاب في دار الهلال بمصر تحت عنوان: تاريخ الفكر المصري الحديث.

(2) منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا في القرن الثامن عشر حتى 1918) (بيروت: دار الحقيقة، 1973)، يلخص نشوء الاتجاهات الحديثة في الصفحات 24 – 27.

إن دراسة تطور الاتجاهات الفكرية في القرنين التاسع عشر والعشرين، كانت من اختصاص دارسين غربيين في المقام الأول. فقد نشر شارلز آدامز دراسة سنة 1933م، حول: «الإسلام والتجديد في مصر»[1]. ونشر هاملتون جيّب بعد وقت قصير دراسته عن: «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»[2]. إن الهمّ الذي يسيطر على كلتا الدراستين هو رصد التبدلات التي أصابت التفكير الإسلامي. وجيّب يقدّر الصعوبات التي تحيط بسبر هذا الموضوع، وعنده أن: الحضارة الغربية حين غزت الشرق الإسلامي، قد اتخذت انعكاسات متشابكة نجد صعوبة في تفكيكها والتعرّف عليها جميعًا، وهو يقرّ على أقل تقدير، من وجهة نظره، بأن هناك قاعدة عامة في التاريخ تقضي بأنه حين التقاء حضارتين يحدث بينهما تفاعل فكري، تنجذب العناصر المتجولة في الحضارة الأولى بما يتفق في الحضارة الثانية وطابع تفكيرها، في حين تمهل على العموم أو ترفض ما تجده عسير الفهم. وهذا النوع من التحليل الذي نجده عند جيّب، قليل التأثير في الباحثين العرب أنفسهم، الذين كانوا يفتشون، بشكل حصري، عن قراءة المؤثرات الغربية في التفكير العربي العائد للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

يمكن أن نتتبع عبر الدراسات التي تبحث في تطور الفكر العربي الحديث، عن نوع الوعي الذي يكوّنه المثقف العربي حول نشأته وأصوله.

(1) C.C. Adams, Islamic and modernism in Egypt (London, 1933).

ترجم تحت عنوان: الإسلام والتجديد في مصر (مصر: لجنة دائرة المعارف الإسلامية، 1935).

(2) H.A.R. Gibb, Modern trends in islam (Chicago, 1944).

ترجمة عربية، الاتجاهات الحديثة في الإسلام (بيروت: منشورات دار الحياة، 1966).

وإحدى أبرز الدراسات في هذا المجال هي محاولة ألبرت حوراني: «الفكر العربي في العصر الليبرالي»، التي نشرت في مطلع ستينيات القرن العشرين[1]. ينطلق المؤلف من مقدمات حول الدولة الإسلامية والدولة العثمانية، تذكّر بمساهمة هاملتون جيّب في هذا المجال في: «المجتمع الإسلامي والغرب»، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة المؤثرات التي حصلت مع سليم الثالث في تركيا، وحملة بونابرت في مصر في وقت متقارب. ويخصص إثر ذلك فصولًا تدرس شخصيات ومفكرين، فيجمع بعضهم في فصل واحد، كالطهطاوي والشدياق والتونسي، باعتبارهم يمثلون الجيل الأول والانطباع الأول عن أوروبا، ويفرد لآخرين فصولًا مستقلة كالأفغاني وعبده ورشيد رضا، ثم يجمع الشميل وفرح أنطون في فصل مخصص للعلمانية. ويعطي أخيرًا لطه حسين فصلًا مستقلًا، بعد أن يمر على القوميتين العربية والمصرية.

تتردد دراسة حوراني بشكل متوازن بين البحث عن الاتجاهات، والبحث عن الشخصيات باعتبارها نماذج معبرة عن ذاتها وعن اتجاهات تمثلها. إلا أن الدراسة بمجملها تجعل من بروز هذه الاتجاهات والشخصيات انعكاسًا لتأثير أوروبا. يدرس المؤلف الفكر في ضوء التطور التاريخي، إلا أنه يميز بين ما هو تاريخي وما هو فكري. وإذا كان يأخذ بالاعتبار التبدلات التي حدثت في المشرق في القرن الثامن عشر، فإنه يعطي لحملة بونابرت وما أعقبها أعمق الأثر. إن حوراني لا يكترث بدرجة متوازنة

(1) A. HOUR ANI, Arabic Thought in the liberal age. (London, 1962).
ترجمة كريم عزقول تحت عنوان: الفكر العربي في عصر النهضة (بيروت: دار النهار، 1968).

بالبحث عن الشروط التي وجد فيها هذا المفكر أو ذاك، حين يتعلق الأمر بالطهطاوي، فإنه يلاحظ انتسابه لمحمد علي ولتأثير تجربته الخاصة في باريس، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشدياق أو التونسي. وحين يتعلق الأمر بالشميل أو محمد عبده، فإنه يهتم بدرجة أعلى بتحليل أفكارهما. بينما يفرد أهم فصول كتابه لطه حسين ودراسة كتابه: «مستقبل الثقافة في مصر»، باعتباره ممثلًا لمرحلة من تطور الفكر العربي في مصر خصوصًا. إن طه حسين يجعل من مصر جزءًا من أوروبا، وليتم له ذلك، فإنه يقطع تاريخها إلى شطرين: شرقي وغربي، ثم تخلى فيما بعد طه حسين عن جزء من هذه الأفكار ولكن ظل لمؤلّفه أهمية تاريخية، حيث أطلق من خلاله تعبير «ثقافة»، باعتبارها تشترك مع التربية في هدف واحد. والثقافة لا نجدها في العلوم الإسلامية فحسب، بل في التراث الإغريقي واللاتيني أيضًا[1]، وفي تلك المؤسسةالتي تحتضن الثقافة، أي الجامعة. يتفادى المؤلف وضع مفكريه في خانات تصنيفية. وينُم موقفه هذا عن اتساع أفق قلّما تحلى به الباحثون. لكنه يترك الانطباع حول تكوّن جيل أول، هو جيل النهضة، مع الطهطاوي والشدياق والتونسي، الذين اعتقدوا بأن تحصيل مكتسبات أوروبا يمكن أن يتم دون أن يترك آثارًا في التفكير والعقيدة. إن خير الدين مثل الطهطاوي، يستحضر الحديث النبوي وآراء الفقهاء ليدلل على صحة الأخذ بالتقنية الأوروبية. لكن المرحلة اللاحقة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، شهدت رد فعل إسلاميًا تمثل بالأفغاني وعبده، فاهتم حوراني بالمؤثرات الأوروبية التي انعكست في فكر الأفغاني أكثر من اهتمامه بما ينسب إليه عادة من أصالة في التفكير الإسلامي، فلا يأخذ

---

(1) حوراني، الفكر العربي، ص 394.

بسلسلة النسب التي تربط الأفغاني بمحمد عبده ورشيد رضا. فهو ينظر إلى كل واحد من هؤلاء في تجربته الشخصية والفكرية على حدة، ويبحث عما يميّز عبده عن الأفغاني أكثر من اهتمامه بإثبات ما يجمعهما، وهذه التمايزات لابد من الإقرار بعمقها. إلا أن حوراني، وعلى نحو ضمني، لا يقر بتماسك التيار الإصلاحي الإسلامي. من جهة ثانية، فإنه يُفرد لما يسميه التيار العلماني فصلًا واحدًا، يخبر عن تطور هذا التيار في مراحل لاحقة، أكثر مما يخبر عن فاعلية العلمانية في نهاية القرن التاسع عشر.

إن دراسة حوراني تهتم بالأفكار في تطورها التاريخي، على الرغم من أن هذه الأفكار تحتجب خلف شخصيات محددة تستخدم كرموز لاتجاهات. إن نتائج الدراسة وجهت العديد من الأبحاث اللاحقة، ومن ذلك مثلًا، أن هشام شرابي يذكر في مقدمة كتابه: «المثقفون العرب والغرب»، أنه مدين لحوراني الذي يعتبر كتابه مرجعًا لا غنى عنه[1]. لكن شرابي يتبع طريقته وهمومه الخاصة به. ويمكن أن نجد في كتابه دراسة تجعل موضوعها الرئيسي البحث في نشأة المثقف العربي.

ينطلق شرابي من سؤال: هل يشكّل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة؟ وهو السؤال الذي طرحه غرامشي من قبل[2]، إلا أنه لا يقدم إجابة مباشرة، ولا يبدو لنا أن المؤلف كان يجدّ في البحث عنها. وبالمقابل، فإن البحث عن نشأة المثقف العربي، يستدعي بالضرورة العوامل التاريخية والاجتماعية. ويذكر على سبيل المثال:

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (بيروت: دار النهار للنشر، 1971)، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

> **«اشترك المثقفون المسيحيون جميعًا في شيء واحد على الأقل هو التجربة المرّة بالإحساس بأنهم مقتلعو الجذور... لم يكن بين البيئتين الإسلامية والمسيحية أي رباط حقيقي.. [ثم يضيف كنتيجة] اختلفت نظرة هؤلاء المسيحيين، العقلية والسيكولوجية، اختلافًا حادًا عن نظرة معاصريهم من المسلمين»[1].**

وعلى هذا النحو، تمضي الدراسة في جميع فصولها، واضعة الخط الفاصل بين المثقف المسيحي ونظيره المسلم. وهذا التقسيم لا يمكن رفضه بالمطلق، إلا بمقدار ما يشتمل على تعميم، وبمقدار ما يتحول إلى دراسة لنوع من المثقفين المسيحيين.

إن نشأة المثقف، حسب شرابي، تتلخص على النحو التالي:

> **«إن بروز المثقفين والتطوير الإيديولوجي الذي رافقه، يجب أن ينظر إليهما كتعبير عن عملية التعليم والتنوير التي نجمت عن الاتصال المتزايد بأوروبا».**

ويستخرج من عملية التنوير والتعليم هذه تحولًا اجتماعيًا بأكمله، إذ يضيف مباشرة:

> **«وارتبط ذلك بتحول في السلطة السياسية للعائلات الارستقراطية وزعماء الإقطاع المقيمة في المدن وظهور طبقة التجار وانحلال السطوة العثمانية، وبالتالي اتساع النفوذ الأوروبي».**

أي أن عمليتي التنوير والتعليم قد أدتا، أو أنهما ترافقتا، مع مجمل هذه التطورات، دون أن نعرف أي عملية سبقت في التأثير على الأخرى. وشرابي الذي يهتم بالجوانب النفسية لهذا التحول أكثر من بحثه عن دور المثقف فيه، يقول:

---

(1) المصدر نفسه، ص 28 - 29.

«اتسعت الهوة بين العادات التقليدية والسلوك الفعلي لدى المتعلمين الجدد، مما أدى إلى نمط في التصرف ترسّخ أكثر فأكثر مع انتشار التنوير والتعليم... وهكذا عملية التنوير اشتملت، على صعيد الوعي، عملية اغتراب اجتماعي وثقافي»[1].

يشدد شرابي، في بحثه عن أصول المثقف، على عملية التعليم، وكأنها تحول اجتماعي قائم بذاته لا جذور ولا أهداف له، سوى بعث المثقف الذي يتحدث عنه. لكن لشرابي وجهة نظر فيما يخص الوضع الذي سبق التنوير، والتطورات الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر، ويتصور هذا الوضع على النحو التالي:

«كانت فئة علماء الدين المغلقة هي الوحيدة التي تخرجت منها النخبة المثقفة في العالم العربي. كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي لأجيال عدة حتى أواخر القرون الوسطى لكن تأثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجيًا ولكن في صورة حاسمة، بحيث إن طبقة جديدة من المثقفين.. برزت في أواخر القرن التاسع عشر. إن بزوغ فجر الحسّ النقدي أدى إلى انحلال النظام الفكري القديم. فاختفت وحدانية التفكير، وتهاوت المصنفات الجامدة، وبرزت بالمقابل أنماط فكرية متباينة».

يبعد هذا الرأي عن كونه تمثيلًا للواقع، بقدر ما هو تصور مسبق للعلماء. وإذ كان شرابي ينكر على طبقة العلماء احتكار المعرفة والنشاط الثقافي، فهذا يعني على أقل تقدير، عدم قبوله بالوظيفة الثقافية المنوطة بفئة، وبالتالي، فإنه يرفض مفهوم الطبقة الثقافية الذي انطلق منه.

تتحكم الثنائية الدينية في مجمل تفكير شرابي، مما يشتت كل تساؤل حول طبقة مثقفين. فهو يرى الأمور على النحو التالي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 16.

«بينما تجمع المثقفون في فئات متميزة حسب أصولهم الاجتماعية واتجاهاتهم السياسية والثقافية، بدأت كل جماعة تنظر إلى نفسها من ضمن إطار ثقافي سياسي محدد».

ترتسم في مجمل التحليل تناقضات لا حلّ لها، فهؤلاء المثقفون الذين بشّروا بالحس النقدي وانحلال النظام الفكري القديم، لم يجدوا حسب شرابي، سوى الانتماء إلى التقسيمات التقليدية ولم يتجاوزوها، حسب استنتاجاته، فكانوا مسيحيين ومسلمين، وبنوا مجمل مواقفهم الاجتماعية والسياسية على هذا الأساس. وتبيّن آراء شرابي صعوبة البحث عن نشأة وبروز المثقف العربي، في حال التساهل في قراءة المعطيات المعاصرة - وإذا كان قد نجح في اختيار الزمان: نهاية القرن التاسع عشر، والمكان: بلاد الشام ومصر، فإنه لم ينجح في استقصاء العوامل الفعلية لنشأة هذا المثقف، خصوصًا أنه جعل النتيجة سببًا، وربط بين تجربتين مستقلتين: فانتشار التعليم في مصر كان من نتاج الحاكم والدولة. أما انتشار التعليم في بلاد الشام، فكان نتاجًا أهليًا ترافق مع انتشار الإرساليات التبشيرية. ويبعد أن يكون المثقف نتاجًا مدرسيًا صرفًا، إذا ما أخذنا بالاعتبار التعريف الذي يربطه بدوره الاجتماعي والوظيفي. والتحليل بمجمله ليس عديم الجدوى، إلا أنه طرح إلى جانب التساؤلات مجموعة من المغالطات، فهو يقول بأن الجيل المتعلم لم ينسجم مع المؤسسات الإدارية والسياسية، وهو استنتاج يعاكس الواقع حين يتعلق بمصر، ولا يجانب الحقيقة حين يتعلق الأمر بسوريا. وبخصوص العلماء يقول:

«عبّر العلماء عن أنفسهم بلغة وأسلوب صمما لحجب وقائع الحياة اليومية من عقل المؤمن، وعلى هذا طرحت جانبًا الاهتمامات الملموسة

بالوجود، وأقيم حاجز للحفاظ على الطلاق بين لغة التخاطب اليومية وبين اللغة الفصحى، أصبحت اللغة في أيديهم عنوانًا للمكانة السامية وأداة للسيطرة»[1].

ولعل الأمور جرت في الواقع باتجاه معاكس لما تصوره. فلغة العلماء لم تكن اللغة الفصحى التي يشير إليها، وهموم الفقهاء ولغتهم كانت في واقع الأمر متصلة بهموم الناس اليومية. أما اللغة الفصحى فكانت بشكل خاص من اصطناع الكتّاب واللغويين المسيحيين بشكل خاص، وعبّرت في واقع الأمر عن نخبة أدبية ضيقة ومعزولة.

يحيط شرابي المثقفين بمبالغات ومغالطات، ليصل عبر ذلك إلى استنتاجات لا أساس واضحًا لها، يقول: كانت سوريا للعربي المسيحي تمثل وطنًا بمعنى مختلف عما تعنيه لزميله المسلم، فطرحت الهجرة كمخرج طبيعي، اعتبرت الحياة ذات معنى ليس في وطن السلف بل خارجه[2]. وبخصوص أوروبا يقول: إنها بدت بالمنظور المسيحي مختلفة كليًّا، فهي ليست تهديدًا يجب الاحتراز منه وحده كما كانت للمسلمين الإصلاحيين، لكنها كانت نموذجًا يحتذى. وبهذا الخصوص يمكن إعطاء أمثلة مناقضة لما يذهب إليه، إذ إن أوروبا النموذج كانت من صنع الطهطاوي ومبارك والتونسي، ومقابلهم، كان أديب إسحق أحد الذين حذروا من الخطر الأوروبي. وبخصوص المثقفين المسيحيين يرى: أنهم كانوا دون ولاءات سياسية ثابتة[3]. ويمكن القول بأنهم كانوا دائمًا إلى جانب السلطة القائمة.

(1) المصدر نفسه، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 114.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

ويبدو أن الفصل الأخير هو غاية بحث شرابي، إذ يتحدث فيه عن المثقفين العرب والعمل السياسي، فيقسم الاتجاهات السياسية إلى ثلاثة: إسلامية وعثمانية وقومية، وإذ يلاحظ تطورين مختلفين بين مصر وسوريا، فإنه يخطئ في ترتيب الأسباب. كما يعاكس في النتائج، ما جهد لإثباته في المقدمات، فيتحدث عن كيان ثقافي واحد يضم المسلمين والمسيحيين، بعد أن كافح لإثبات العكس. ويتحدث عن وحدة الوطن تبعًا لأديب إسحق بعد أن تحدث عن فهمين للوطن. وفي النتيجة، فإن المسائل المتعلقة بنشأة المثقف ودوره ومواقفه مسائل غامضة لدى شرابي، ويمكن أن نعزو ذلك إلى نقص في تقصّي الوقائع، وإلى نزعته الأيديولوجية التي تريد أن تضفي على الواقع تطورًا غير مطابق، بالمعنى الذي يستخدمه عبد الله العروي لكلمة إيديولوجية.

يمثل عبد الله العروي جيلًا آخر من المفكرين حول الفكر العربي الحديث، ونشأة المثقف العربي. ونجد ذلك في محاولته الموزعة في كتابية: «الأيديولوجية العربية المعاصرة» و«العرب والفكر التاريخي»[1]. إن تحليل العروي يتجاوز المحاولات السابقة، فما اعتبره حوراني وشرابي وسواهما بأنه تطور منطقي للأفكار والمؤثرات، يرى فيه العروي ابتعادًا عن إدراك الواقع إدراكًا مباشرًا ومطابقًا. يقول: القسم الأول من الأيديولوجية

(1) A. Lar oui, L'idéologie arab comtemporaine. (Paris: Editions Maspero, 1967).

ترجم الكتاب إلى العربية محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، 1970)، ونشر العروي، العرب والفكر التاريخي (عام 1973). وقد صدر باللغة الفرنسية مع فصول أخرى تحت عنوان معبّر:

La Crise des intellectuels arabes (Maspero, 1974).

العربيـة المعاصـرة، يهدف إلى إظهـار انعدام وجود مفكـر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم، سالمًا كليًا من تأثير الأفكار الخارجية. إن المفكر العربي منـذ النهضـة يردّ على الغيـر، أي يترك دائمًا مبادرة السـؤال للغيـر[1]. ينظر العـروي إلى المثقـف العربي من خـلال القطيعة بين الماضـي والحاضر. فلا يُعنـى بالظـروف التـي نشـأ فيهـا، ولا يبحث عـن الدور الـذي اضطلع بـه، بقـدر ما ينظر إليه من خـلال الأفكار التي تسـتحوذ عليه، فيتحدث عن ثلاثة نماذج: الشـيخ الـذي ينادي بالتعارض بين الغرب والشـرق في إطار التعارض بين المسـيحية والإسـلام. ورجل السياسـة الليبرالـي الذي حلّ محـل الشـيخ، والذي يـرد الانحطاط إلى عبوديـة قديمة، مسـتلهمًا فولتير وروسـو، ومسـتدعيًا الحجج الركيكة والبراعات الذهنية. ثـم داعية التقنية الـذي يرى أن الغرب لا يتحـدد بدين خال من الأوهام، ولا بدولة بريئة من الاسـتبداد، وإنمـا يتحدد بكل بسـاطة بقـوة مادية اكتسـبت بالعمل والعلم التطبيقي[2].

مـا هي شـروط القبول بهذه النمذجة: يجـب أن نعتبر بأن جميع البلدان العربية تشكّل وحدة ثقافية، يفيد كل بلد من إنجاز المجموع، وأن الاحتلال الاسـتعماري، يشـكل الانفصـال الحقيقـي بيـن العصر الوسـيط والأزمنة الحديثـة في التاريـخ العربي[3]. إن ثلاث شـخصيات: محمد عبده ولطفي السـيد وسـلامة موسـى، كانت في منشـأ هذه النمذجة، بل تتيح اسـتجلاء الوضع الثقافي بكل بلد عربي. ويشير إلى أن هذا التحقيب الثقافي لا يطابق

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، ط3، ص 53.
(2) العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص 30 - 37.
(3) المصدر نفسه، ص 79.

دائمًا التحقيب السياسي: الدولة المستعمرة، الدولة المستقلة، الدولة القومية، لكن ذلك ليس كافيًا لاعتبار ذلك التحقيب غير مقبول[1].

يمكننا أن نستخرج مما تقدم الأسس التي يستند إليها العروي، والتي توضح بطريقة غير مباشرة نشأة المثقف العربي، فمصر تقدم التجربة الأولى أو السابقة. والنماذج الثقافية - الأيديولوجية التي ظهرت فيها تملك قوة الانسحاب على الوضع الثقافي العربي ككل، كمحمد عبده الذي يظهر في مراحل لاحقة في شخص علّال الفاسي أو سواه. وكذلك، فإن الآراء التي يعبّر عنها سلامة موسى، حين يتضاءل تأثيرها في المشرق، ستنتشر مجددًا في المغرب. إن هذا التكرار لا يتبع آلية داخلية خاصة بالمثقف، ولكن يرتبط إلى حد بعيد بتطور أشكال الدولة: من الدولة الخاضعة للمستعمر، إلى الدولة المستقلة، إلى الدولة الوطنية.

إلا أن هذه ليست نقاط النقاش الوحيدة لدى العروي، فثمة مسألة تجثم على مجمل محاولته، إذ سعى إلى البحث عن الطرق التي وعى فيها المثقف الآخر الذي هو أوروبا، وكيف أدرك بالتالي ذاته من خلال وعيه للآخر. وفي هذا الصدد، يفرد للتاريخ حيّزًا واسعًا: فحين لا يمكن الإمساك بالأنا بصورة مباشرة، يلجأ الناس إلى الماضي لضمان هويتهم[2]، وعلى هذا النحو، فإن النظر إلى الماضي ليس أمرًا واحدًا. وكتابة التاريخ تتأرجح، تبعًا للشيخ والليبرالي، بين التاريخ المقدس والتاريخ الوضعي.

في الأيديولوجية العربية المعاصرة ينتقد العروي المثقف، ويقف منه موقفًا سلبيًا. لكن الكتاب يُفهم في ضوء تتمّته: العرب والفكر التاريخي،

(1) المصدر نفسه، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

حيث يطرح على المثقف مهمات، أبرزها استيعاب العقلانية الغربية، ثم تبني ماركسية تاريخية ضرورية. أي أنه يقوم بدعوة أيديولوجية[1]، يشرح مفهومها، تحل مكان الدعوات الأيديولوجية التي ينتقدها في أشخاص الشيخ والليبرالي وداعية التقنية، فإنه ينظر إلى المثقف من خلال دوره الأيديولوجي والسياسي.

تتسم أفكار العروي ببعض الصعوبة والغموض، فهو يعود دائمًا إلى توضيح مشكلات كان قد أثارها في أعمال سابقة. وكما أوضح مفهوم الأيديولوجية في كتاب مستقل بعد أكثر من عقد من الزمن على استخدامه إياه، كذلك فإنه سيعود في أعمال لاحقة إلى مسألة المثقف والتاريخ والدولة في دراسات منفصلة.

إن ظهور المثقف مسألة تتعلق بالعالم غير الأوروبي ككل، بأولئك الأشخاص الذين اطلعوا على المجتمع الغربي من خلال الكتب فقط، فنشأت عن هذا التثقيف اللفظي المجرد شخصية متميزة تتمثل في المثقف غير الأوروبي[2]. إلا أن المثقف الليبرالي، الصيني أو المصري، هما ضحية إغراء الغرب، تتشابه سيرتاهما مهما تباعد وطناهما، ويعيشان ما يشبه المأساة، بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. من هنا الاندفاع إلى الماركسية، إذ يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية أيديولوجية، يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلًا

(1) حول الدعوة الأيديولوجية ومفهومها. انظر العروي، مفهوم الأيديولوجية (بيروت: دار الفارابي، 1980).

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ (بيروت: دار التنوير، 1983)، ص 158.

مـن أشـكال المجتمع الأوروبـي، دون أن يرجـع إلى أحضـان التقاليد[1].
إن التـلازم بيـن الأزمة والمثقـف ظاهرة عامـة شـهدتها مجتمعات أخرى في القرن التاسـع عشـر. إلا أن أزمة المثقف العربـي تتجلى في تناقضات، بيـن المحلّـي والقومي، وفي انعـكاس أزمة المجتمع فـي عمله ووجدانه. ويضيـف في وصفه لهذا المثقف كونـه يعكس ازدواجية التكوين التقليدي والحديث، ويعبّر عن ضعف في استيعاب العلـوم الاجتماعية. كذلك من سمات المثقف العربي بؤسه وجهله بالمحيط التاريخي والطبيعي[2].

تتميـز آراء العـروي، علـى الرغـم مـن عمقها فـي الكثير مـن الأحيان، بأنهـا ضحية ظرفيتها. والإشـكالية الرئيسـية في أعماله صاغهـا بين 1967 و1973م، وتلونـت بقـوة بأحداث الفتـرة، من الهزيمة حسـب تعبيره، إلى الانتشـار المكثـف للماركسـية في أوسـاط المثقفين. ومن هنـا، فإن مرور الزمـن يلـوح بقـوة فوق السـجالات التي اصطنعهـا في أعمالـه. ويبقى أن العـروي قـد غفل عن النقطـة المركزية التي تبدو وكأنها الأسـاس في أزمة المثقف؛ فهذا المثقف يندفع في مشروع الدولة الحديثة، بينما تبقيه الدولة خارجها وتبعده ولا تعير آراءه أدنى اهتمام.

يمثل محمد عابد الجابري، في «الخطاب العربي المعاصر» سنة 1982م، جيلًا ثالثًا في تحليل الفكر العربي الحديث، وصياغة مسـألة نشـأة المثقف العربي. فهو يتجاوز ماركسية العروي ويستفيد من منهجيات متعددة، بنيوية وألسـنية، دون أن يحصر نفسـه في واحدة منها حسـب إشـاراته في مقدمة

(1) المصدر نفسه، ص 163.
(2) المصدر نفسه، ص 174.

عمله. وعلى الرغم من أن هدف المؤلف هو تحليل بنية النص العربي، إلا أن محاولته تتجاوز الشكل، لأن هدفه نقد الفكر وليس اللغة أو النص التي بها أو به عبّر هذا الفكر عن نفسه. والنقد الذي يستخدمه المؤلف يستهدف الفكر العربي من خلال نصوصه المختلفة والمتضاربة والمتقطعة، والتي تتوحد جميعها، حسب الجابري، في اتباعها لقاعدة مشتركة أو لنموذج مشترك. فالخطاب العربي المعاصر هو في نهاية الأمر: «قياس للشاهد على الغائب»[1]، أي أن ثمة نموذجًا من عالم مختلف (أوروبا)، أو من عصر مختلف (الإسلام الأول)، يتحكم في ذهن المثقف العربي، ويقوده أو يضلله في تعامله مع الواقع ورؤيته له.

يقسم الجابري دراسته حسب الموضوعات التي يقدم الفكر العربي نفسه من خلالها، وأول الفصول يتناول الخطاب النهضوي. وقبل أن يدخل في تحليل هذا الخطاب، يحدد أن «النهضة» التي هي نموذج محدد في التاريخ الأوروبي، وكذلك «الثورة»، التي تشير إلى الثورة الفرنسية، تعنيان في الخطاب العربي مشاريع للمستقبل. وهكذا، فإن ما تحقق تاريخيًا في أوروبا يمثل النموذج - الحلم المستقبلي بالنسبة إلى العربي[2]. على هذا النحو، يجري تحليل خطاب النهضة، التي اعتبرت أنها معطى تاريخي مطابق.

يرى الجابري أن العرب قد وجدوا أنفسهم، عند يقظتهم في مطلع القرن التاسع عشر، أمام نموذجين: الحضارة الأوروبية، والحضارة العربية

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

الإسـلامية. وفـي هذا التقسـيم، فإنـه يلتقي مـع الغالبية من دارسـي الفكر العربـي الحديـث، إلا أن الأمـر الذي يضيفه هـو أن تبني أحـد النموذجين يقتضي السـكوت عن بعض جوانبه السلبية، مما يجعل الخطاب النهضوي خطابًا وجدانيًا لا خطابًا نقديًا، ومن هنا حسب قوله:

> «تلك البطانة الوجدانية التي تجعل الخطاب العربي في النهضة أو الثورة خطابًـا متوترًا يتميز به كل خطاب يقـوده الانفعال والعاطفة [ويضيف] أن العربي عندما يختار أحد النموذجين يجد نفسه مضطرًا لأن يخوض ضـد النموذج الآخـر، أو على الأقل الدخول معه في جدال قوامه فضح السكوت عنه».

أما الموقف التوفيقي، فيحاول الجمع بين «الحسـنين»، ناسيًا أن أحسن مـا في النموذج الأول يتبناه السـلفي، وأحسـن ما في النمـوذج الثاني يتبناه الليبرالي، وبذلك يتبنى اللامعقول في موقف كل منهما.

إن ثنائيـة المرجـع: الإسـلام أم أوروبـا، تنعكـس على سـائر المسـائل الكبرى التي تعترض الفكر العربي. وينتج عن هذه الثنائية اتجاهان: أصالة ومعاصـرة ومـا ينتج بالتالي مـن محاولات للجمـع بينهمـا. والنتيجة التي يصل إليها بهذا الخصوص هي أننا لا نستطيع أن نجدد فكرنا، ولا أن نشيّد حلمًا للنهضة مطابقًا، ما دمنا محكومين بسلطة النموذج.

فـي تحليله للخطاب السياسـي يتناول أولًا علاقة الديـن بالدولة، وهنا نجد أنفسـنا أمـام اتجاهيـن متناقضيـن، فـإذا كان الليبرالي يـرى أن طريق النهضة لابد أن تمر عبر فصل الدين عن الدولة، فإن السلفي يرى من جهته بأن ابتعاد الدولة عن الدين كان سـببًا في الانحطاط الذي نعيشـه. والنقاش

حول هذه المسألة لم يتوقف بل استمر، من ناحية، عبر تطور الدولة القومية التي دفعت إلى المقدمة مسألة العلاقة مع الإسلام والعروبة، ومن ناحية ثانية عبر التأمل في التاريخ[1].

يستدرك الجابري في دراسة لاحقة المشكل الناجم عن الثنائيات التي يجد الفكر العربي مقسومًا على أساسها[2]. فيردّها إلى إطارها الذي انشقت عنه. ويرى أن الثنائيات، الإسلام - العروبة، الدين - الدولة، الأصالة - المعاصرة، الوحدة - التجزئة، تعبّر عن أسئلة خاصة بالهوية، وإشكالية المثقف العربي محكومة بهذا الازدواج الذي ينسجها. وقد طُرحت هذه الثنائيات في المشرق، في سوريا على الوجه الأخص، ولم تُعرف في المغرب:

> «فالمشكل محلي ونشأ في الشام أساسًا، وبصورة أعم في سوريا الكبرى، وعُرفت له بعض الأصداء في مصر، وذلك في القرن الماضي، عندما اكتسى ردُّ فعل السكان في منطقة سوريا الكبرى، ضد الحكم العثماني وسياسة التتريك صورة قومية»[3].

وما ينطبق على ثنائية الإسلام - العروبة، ينطبق أيضًا على ثنائية الدين - الدولة، وليس هناك ما يبرر طرح المشكل بهذا الاسم وتحت هذا العنوان.

---

(1) المصدر نفسه، ص 59.

(2) انظر وقائع حلقة الرباط الثقافية: المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، أيار/ مايو 1985، (الرباط: مطبعة المعارف الحديثة)، ص 119 - 133. وقد أعاد الجابري نشر دراسته ضمن، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، تحت عنوان: المثقف العربي وإشكالية النهضة، ص 101 - 112.

(3) الجابري، إشكاليات الشعر العربي المعاصر، ص 103.

فالدولـة العربيـة اليـوم، ومنذ قيامها ككيانـات حديثة ومستقلة، كلها دول علمانية في قوانينها وسلوكها وسياستها الداخلية:

> «إن هـذا لا يعنـي بطبيعـة الحـال أن المشـكل مختلف بتمامـه، بل هو مشكل قطري محلي يخص بضعة أقطار عربية في المشرق»[1].

إن الهـم الذي ينطوي عليه هذا التحليل هو مراجعة ما يسـميه الجابري المفاهيـم النهضوية ونقدها نقدًا عقلانيًا. ولكن أهميته بالنسـبة إلينا تكمن بإسهامه في تحديد الخطاب الذي أطلقه المثقف في سوريا في نهاية القرن التاسع عشر، مما يسمح بتحديد وضعيته وهويته. ونلاحظ أيضًا أن العرض الـذي يقدمه الجابري، يرفض النمذجة والتعميم اللذين قال بهما العروي. مما يعني رفضًا ضمنيًا لما أسماه الوحدة الثقافية، التي تشمل البلدان العربية كافة. فالجابري يقيم قطعًا معرفيًا بين المشـرق والمغرب[2]. فالإشكالات المعرفية التي أحاطت بولادة المثقف في المشـرق لم تعرف في المغرب، على الرغم من الظواهر التي توحي بالتشابه.

-2-

أظهـرت المحاولات السـابقة مـدى صعوبة البحث فـي الظروف التي أدت إلـى ظهـور المثقف العربـي، من هنا، فـإن الباحثين يتوسـلون فكره، أيديولوجيته، خطابه للتعرّف إليه، كأنه يحتجب خلف إنتاجه أو وراء الآراء التي ينشرها.

---

(1) المصدر نفسه، ص 2107.

(2) حول مفهوم الجابري للقطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب. انظر كتابه: في التراث (بيروت: دار الطليعة، 1980).

يبدو ظهور المثقـف، تبعًا للمحاولات التي عرضناها، وكأنه أتى نتيجة لقطيعـة بين عصر وآخر، تتراوح بين حملـة بونابرت في نهاية القرن الثامن عشر، أو السيطرة الاستعمارية في ثمانينيات القرن التاسع عشر. إضافة إلى القطيعة على مستوى الثقافة العربية ذاتها التي يقيمها الجابري بين المشرق والمغرب. والواقعة التاريخية، هذه أو تلك، تكتسـب دلالتها وأهميتها من سلسـلة الأحداث التي تعقبها وتنسـب إليها. وعلى هذا النحو، يُفسـر تأثير حملة بونابرت في مصر، والتيارات الفكرية في الشرق. ليس هذا فحسب، بل تأخذ القطيعة المغزى الرمزي، فتتجاوز الحدث بحد ذاته، وتتحول إلى فاصل بين تاريخين وحضارتين وعالمين.

يجـدر، أن يعـاد ترتيـب الأحـداث المتسـارعة التـي أعقبـت خـروج الفرنسـيين مـن مصـر، فالصراعـات بيـن المماليـك والعثمانييـن تواصل صراعات سبعينيات القرن الثامن عشر، في مرحلة سابقة للحملة الفرنسية. أما محمد علي وجماعته الألبان، فقد قدم مصر مع جنود «النظام الجديد»، وقـد ألـمّ بجوانب مـن تجربة سـليم الثالث في اسـتانبول. وعلى مسـتوى العلمـاء، فإن الشـيخ حسـن العطّـار الذي ينسـب إليه إعجابـه باختراعات الفرنسـيين، فقـد أمضى السـنوات بيـن 1802 و1810م في اسـتانبول، أي فـي ظل عهد سـليم الثالـث ومطلع عهد محمـود الثاني. ويبـدو أن العطار قـد اتصل خـلال إقامته في عاصمـة الدولة ببعض الأوروبيـن، في الوقت الذي كان يدرس فيه الطب[1]. والواقع أن الوعي الفقهي قد استنفد الحملة الفرنسـية بإدراجها في سـياق تاريخي طويل، كما أسـلفنا، مع الرسالة التي

(1) Peter, Gran. Islamic roots of capitalism. (The University of Texas press, 1979), p. 105.

كتبها الشيخ الشرقاوي إثر خروج الفرنسيين. والواقع أن الحملة الفرنسية التي دفعت العلماء إلى واجهة الأحداث، لم يكن بمقدورها أن تخدش الوعي الفقهي. في الوقت الذي كان الزمن يستغرق آثار الحملة بأحداثه المتسارعة. إن الطهطاوي الذاهب إلى فرنسا لا يشير سوى إشارة عابرة إلى الفرنسيين في مصر لدى وصوله إلى مارسيليا سنة 1826م، ومقابلته لبعض المصريين الذين غادروا مع الحملة، وكان الطهطاوي مهتمًا بمحافظتهم على دينهم[1]. وبقيت الحملة معرض جدل هامشي حتى سنة 1880م، فيذكر علي مبارك في مسامرة من مسامرات كتابه: «علم الدين»، أخبار الحملة، عارضًا بخصوصها وجهتي نظر، فمن جهة يقول عن الفرنسيين أنهم، تركوا آثارًا نافعة وجميلة كالترعة المالحة وغيرها. ومن جهة ثانية يعرض على لسان إحدى شخصياته: أن الفرنسيين لما دخلوا مصر لم يحدثوا بين المسلمين بدعة على غير رأي أمرائهم وعلمائهم. بل ما فعلوا فعلًا إلّا بمشورتهم وأخذ رأيهم. ويسجل مبارك في صفحات قليلة أفاعيل الفرنسيس في مصر: ضربوا على المعاصر والسيارج، وهدموا المساجد والحسينية، وقرروا على مشايخ البلد مقررات وحبسوا العلماء... إلخ. ومرجعه في كل ذلك تاريخ الجبرتي[2].

إن إبراز شأن الحملة يأتي ضمن إلحاحات تطور مصر في مراحل لاحقة. ولكي يرفع عبد الرحمن الرافعي من شأن الحركة الوطنية في

---

(1) رفاعة الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ضمن المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني (بيروت: المؤسسة العربية، 1973)، ص 56 – 57.

(2) علي مبارك، «علم الدين»، ضمن المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني: (بيروت المؤسسة العربية، 1980)، ص 297 – 304.

عشــرينيات القرن العشــرين، يعود ليعلي من دور الحملة وأثرها في: بعض الحسّ القومي لدى المصريين. يقول الرافعي:

«إن فكرة إنشــاء حكومة أهلية من المصريين هي أظهر ما في المنشــور مــن الوعــود التــي أراد أن يجتذب بهــا قلــوب المصرييــن. والواقع أن نابليون في هذا المنشــور قد اســتثار الروح القومية المصرية، ولم يسبق لفاتح قبل ذلك أن أشاد بمكانة مصر وعظمتها»[1].

إن رأي الرافعــي بالمنشــور، أي البيــان الفرنســي الأول إلــى «جمهور» مصــر، يتكرر كاللازمة في أعمال لاحقة تتحدث عن تطور مصر الحديث. وبالنســبة إلى لويس عوض، فإنه يريد من الحملة أن تؤســس لليبرالية التي يدعو إليها، أما أنور عبد الملك فإنه يعود أيضًا إلى تجربة الســان سيمونيين في مصر ليؤسس للتيار الاشتراكي الذي يدافع عنه.

نميــل إلــى وضع آثار حملة بونابرت في إطارهــا الزمني الضيق، والنظر بشــكل نســبي إلى تأثيرها في الوقائع المعاصرة. ولعل الحملة قد أدت إلى دفع الصراعات بين القوى التي تحتل مســرح السلطة، خطوات إلى الأمام. إلا أن مشــروع إقامــة دولة مســتقلة في قرارها عــن الدولــة العثمانية والتي بلورها محمد علي باشــا، يكمن في مشــروع علي بيك في سبعينيات القرن الثامن عشر، الذي تطلع مثل محمد علي إلى السيطرة على بلاد الشام.

إن الأصالــة التي تنطــوي عليها تجربة محمد علي باشــا تبرز من خلال النتائــج التــي حققهــا مشــروعه. فقــد أنجز فــي مطلع القرن التاســع عشــر

(1) عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية (طبعة أولى 1928) وطبعة خاصة (1918، دار المعارف بمصر)، الجزء الأول، ص 91.

تحـولًا في بنية السـلطة، من خلال بناء دولة تهيمـن على المدى الجغرافي المصري دون وسطاء. ومن هنا، فإن دولته الاستبدادية لا تتماثل مع الدولة - الأمـة كمـا عُرفت في أوروبا إلا في المظهر. إن تقويض أســس الطبقات الاجتماعية الوسـيطة كان الطريقة الممكنة لتحقيق دولة العاهل المركزية. وبهذا المعنى، فإن محمد علي قد قوّض أسس الدولة المملوكية - العثمانية في مصر، والتي تعود إلى ما قبل العصر الحديث. وقد تم له ذلك من خلال عـزل العلماء، وضـرب الملتزمين في الريف، وإلحـاق الحرف بالصناعة، وفرض رقابة حكومية على الزراعة والصناعة والتعليم، وإلحاق المتعلمين بأجهـزة الدولة. إن دولة المسـتبد المتنور هي نموذج مسـبق لدولة مركزية تسـيطر على المجتمع بواسطة أداتها العسـكرية، ولا تمهد لنمو رأسمالي، والصفـة العصرية لهذه الدولة تخدم مبدأ تعزيز السـيطرة والقوة فحسـب. وبطبيعـة الحال، فـإن دولة محمد علـي لا تنبثق عن المجتمـع، ليس لأنها تتكـون من أقليات ألبانية وتركية وشركسـية، ولكن لأنهـا تراقب المجتمع من خارجه بواسـطة قوة قاهرة، وتخضعه تبعًا لذلك لمتطلباتها. وعلى هذا النحـو، فـإن دولة محمد علي هـي أيضًا نموذج أولي لانفصـال الدولة عن المجتمع وانقطاعها عنه.

تفتـح تجربة محمد علـي المجال أمام العناصر التـي أمكنها أن تلامس الحياة في مجتمع أوروبي، وهي العناصر التي شـاركت في خدمة مشـاريع محمـد علي وعملت في مؤسسـات الدولة وأجهزتهـا. والانطباعات التي كونها الطهطاوي إبان إقامته في باريس، سجلها سنة 1831م في نص الرحلة التي نشرها في كتابه المعروف: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز». إلا أن

نتائج تجربته الطويلة في خدمة الدولة، وخلاصة فكره، سجلها بعد ذلك بزمن طويل، بعد ما يقارب الأربعين سنة حين نشر كتاب: «مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية» سنة 1869م، وكتاب: «المرشد الأمين للبنات والبنين» سنة 1872م. أي في عهد الخديوي إسماعيل حين أصبح الانفتاح على أوروبا جزءًا من سياسة رسمية. إن أهمية الطهطاوي الفكرية ليست عرضة للنقاش، إلا أن دوره هو الذي يتوجب أن نهتم به. كان الطهطاوي نموذجًا لمئات المصريين الذين درسوا في عواصم أوروبية، أو تدربوا وتعلموا على أيدي خبراء غربيين، في المدارس التي أنشئت في عهد محمد علي ثم في عهد الخديوي إسماعيل. وكان واحدًا من جملة هؤلاء المتعلمين والمتخصصين في شئون الجيش والإدارة والطب والهندسة وغير ذلك، وهم الذين سيّروا أجهزة الدولة وارتبطوا بها بعد أن حلّوا مكان طبقة الكتّاب القديمة. وحين نستعيد آراء الطهطاوي في «مناهج الألباب» أو في «المرشد الأمين»، نلاحظ كيف أنه لا يستطيع أن يتصور نهضة مصر إلا من خلال الدولة: فقد تبين من هذا، احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظميين، إحداهما، القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيتهما، القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان[1]. وعلى هذا النحو، فإن الطهطاوي يسهم، من خلال تصوره، في تأكيد هذه الثنائية، التي تفصل الدولة وتضعها في مواجهة المجتمع. وللدولة حسب مفهومه أسبقية على القوة الأهلية فمن دونها تنعدم المصالح وتعمّ المفاسد.

---

(1) الطهطاوي، المؤلفات الكاملة، الجزء 1، ص 516.

إن علي مبارك هو آخر وأبرز أبناء الجيل الذي عبّر عن بداياته عثمان نور الدين ورفاعة الطهطاوي. وقد سمح ببروز الدور الذي لعبه مبارك في عهد الخديوي إسماعيل. يتصف مبارك بصفات المرحلة التي شهدت نشاطه، فهو رجل عمل متنوع الاختصاصات، كما أشرنا من قبل، فهو بذلك يجمع صفات رجل النهضة بالمعنى المحدد للكلمة. يتصل نشاطه بعدد من المشاريع، لكن ذلك لا يتم إلا من خلال التحاقه بالحاكم واشتراكه في أجهزة الحكومة، فيرتفع بفضل خبرته، لا بفضل أصوله، إلى مرتبة الوزارة. إلا أن مباركًا مثل الطهطاوي، لا يطرح التساؤلات حول مبدأ الدولة التي يخدمها، ولا يناقش طبيعتها أو طريقة أدائها، فيرفعها فوق مستوى التساؤلات، مقرّا بحتميتها وارتهان العمران والتحديث لإرادتها. لا يطابق مبارك بين ارتباط العمران بالدولة فحسب، بل إنه لا يجد تعارضًا بين التحديث والإسلام، فدولته التي يستبد بها حاكم فرد، وتنسب نفسها إلى الإسلام، هي التي تسعى إلى التحديث العصري. وكما يجدّ في البحث عن الصلة بين الدولة بشكلها القائم، وبين التحديث الذي يهدف إلى الإشراف على المجتمع، يستحضر الشواهد التي تثبت حضّ الإسلام على اكتساب العلوم، إذ ليس في أحكام الديانة، حسب رأي مبارك، ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النافعة، دينًا ودنيا، بل كتاب الله وأحاديث أنبيائه وسائر رسله آمرة بذلك[1].

تطابق سيرة علي مبارك سيرة معاصره خير الدين التونسي كرجل عمل وخادم للعاهل. والمهمات والمناصب التي احتلها مبارك سيحتل خير

(1) مبارك، المؤلفات الكاملة، الجزء 2، ص 441.

الديـن مـا يعادلها في تونـس، فهو عسـكري ووزير اهتم بتنظيـم الضرائب وإدارة الأوقاف وأسـس المدرسة الصادقية، الشبيهة في برامجها وأهدافها لـدار العلـوم التي أسسـها مبـارك في القاهرة. وقـد ألف خير الديـن كتابه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». على غرار: «تخليص الإبريز» للطهطـاوي، و«علم الدين» لمبـارك. ويذهب إلى المواقـف والآراء ذاتها التـي عبّـر عنها أقرانـه من أبنـاء جيله. يتحدث فـي: «أقوم المسـالك» عن ضرورة.

> «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسـلمين عـن تماديهم في الإعراض عمـا يُحمـد مـن سـيرة الغيـر الموافقة لشـرعنا، بمجـرد مـا انتقش من عقولهـم من أن جميـع ما عليه غير المسـلم من السـير والترتيب ينبغي أن يهجر»[1].

إلا أن التونسـي لاحـظ ما لم يلاحظـه أقرانه؛ وعبّر عن خشـيته من تيار المدنية الأوروبية الجارف، وأورد قوله:

> «إن الممالك التي لا تنسـج على منوال مجاوريها فيما يسـتحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسـكرية، توشك أن تكون غنيمة لهم، ولو بعد حين»[2].

لقد توجس وقوع تونس تحت السيطرة الأوروبية، كما تنبأ بوقوع تونس ومصر تحت قبضة الفرنسيين والإنجليز على التوالي.

إن الاحتـلال الاسـتعماري بعـد سـنة 1881م لمصر وتونس سـيعرّض وضـع خادم الدولة إلـى التراجع، إلا أن دور المتعلـم ورجل الاختصاص

---

(1) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 149.
(2) التونسي، أقوم المسالك، ص 153.

لـم ينتـه. وتعطـي الآراء، التي تدرس نشـأة المثقـف العربي وتطـور الفكر العربـي الحديث، أهميـة للمرحلة اللاحقـة للاحتلال الاسـتعماري. وإذا كان الاحتلال قد وقع في مصر وتونس، فإن شأن التجربة التونسية بعد سنة 1881م سيتلاشى، فلا يعيرها التحليل أي أهمية على مستوى تطور الأفكار في نهاية القرن التاسـع عشـر. بالمقابـل، نجد أن التحليلات والدراسـات تنصـرف إلـى مصر وسـوريا بطبيعـة الحـال، علمًا أن سـوريا لـم تتعرض للاحتلال في تلك الفترة، آخذين بالاعتبار اسـتبعاد المغرب من كل دراسة تتنـاول تطور الفكر العربي الحديث ونشـأة المثقف. فما الذي دفع سـوريا وبلاد الشـام عامة إلى واجهة التحليل؟ علمًا أنها لا تقع في السلسـلة التي ترتب الأسباب والنتائج، والتي تجعل من القطيعة الحاصلة بسبب السيطرة الاستعمارية سببًا لظهور اتجاهات الفكر العربي الحديث. إن العروي يبقى أمينًا للمقدمات التي ينطلق منها، فهو إذ يلحّ على القطيعة الحاصلة بسـبب الاحتلال، فإنه يختار مصر لاسـتخراج شـخصياته ونماذجه. لكن ما الذي يدفـع شـرابي والجابـري إلى تركيز دراسـاتهم حول سـوريا؟ بالنسـبة إلى شـرابي، فإنـه يطابق بين ازدهـار التعليم من جهة، وبـروز المثقف من جهة ثانية. أما الجابري، فإنه يتحدث عن السيطرة التركية، وبروز الوعي القومي الذي سمح ببروز الإشكاليات الثنائية في سوريا بوجه خاص دون سواها.

يجـدر بنا أن نعيد ترتيب الظروف التي مهّدت لاتفاق اللحظة السـورية فـي تمايزهـا عن تلك التي رصدناها في مصر، ممـا يزيل بعض الصعوبات والعقبات النظرية، التي تحيط بدراسة ظهور المثقف العربي في نهاية القرن التاسع عشر في بلاد الشام بشكل خاص. إن التفاوت بين تطورين: مصري

من جهة، وسوري ممن جهة ثانية، يشكل نقطة الارتكاز في الوضعية التي ظهر عليها المثقف.

كانت الدولة في مصر ترعى بأبوتها إعداد المتعلمين الجدد وتعود لتستوعبهم في مؤسساتها. وكان عدد هؤلاء المتعلمين غير كافٍ لإشغال جميع المراكز الإدارية. وفي زمن الخديوي إسماعيل، فإن مشرقيين وسوريين كانوا في خدمة العاهل في مصر[1]. ولم يقع اضطراب في دور طبقة المتعلمين إلا في السنوات الأخيرة من القرن، بعد سنة 1892م، وجاء تأسيس الجامعة المصرية ليجمع عناصر من أصول واتجاهات مختلفة ووضعها في خدمة الإدارة[2]. كان هدف الإدارة الإنجليزية في مصر هو إعداد الكادرات التي توضع في خدمة الحكومة. وحسب عبد الملك، فإن طريقة إعداد المتعلم كانت تنصرف إلى هذا الغرض فحسب:

> «ابتداء من «الكاتب الفرعوني» حتى موظف الخديوي، كان الهدف دائمًا هو تكوين طبقة من الموظفين للسلطة، قادرين على فهم وترجمة رغبات الحاكم إلى وقائع، الحاكم بوصفه سيد المياه، وقائد الحرب، والزعيم الروحي. إن الصفة الأساسية هي إخضاع الفكر الفردي للمعيار الاجتماعي، وهي المهارة في النقل والاحتفاظ والتقليد. والوسيلة المميزة في ذلك هي الذاكرة، على حساب روح التحليل.. إن الرجل المميز، نموذج المثقف، سيكون هو المترجم، والمهندس والضابط وحاكم الإقليم»[3].

(1) G. Delanoue, «Les intellectuels et L'état en Egypt aux XIX° siècle,» dans: Les intellectuels et le pouvoir (Le Caire, 1986), p. 24.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

(3) أنور عبد الملك، نهضة مصر، ص 386.

لقد تراجعت عملية التعليم في الفترة الاستعمارية، ولكن ارتباط المتعلم بالدولة وأجهزتها بقي على حاله. فالأنظمة التعليمية التي أشرف عليها دنلوب، أوجدت نظامًا بيروقراطيًا زاد من أعداد المرشحين للوظائف العامة، ولكن المحرومين من ثقافة حقيقية[1]. وحسب دلانو، فإن مصر لم تشهد حتى ثلاثينيات القرن العشرين قيام ما يشبه طبقة المثقفين الروس التي عُرفت في القرن التاسع عشر، لأن اندماج الطبقة المتعلمة في المجتمع والدولة يتم من دون صعوبات، فأصحاب الكفاءات العلمية والشهادات يجدون وظائف للعمل[2]. وبمعنى آخر، فإن المتعلم لا يعي ذاته إلا من خلال الدولة التي يخدمها، ويتماهى في أجهزتها، بحيث يغيب وعيه بنوع الجماعة التي تتشابه معه في أوضاعها.

إن اندماج المتعلمين في أجهزة الدولة في مصر، أو عدمه في سوريا، هو الخط الذي يميّز تجربة مصر عن تجربة سوريا. وهو الذي يمهّد لتبلور طبقة المثقفين. وقد أخذت تجارب التحديث وبناء الدولة في سوريا مسارًا متعرجًا، إضافة إلى الإخفاق المتواصل. ولم تتم تجارب التحديث على مستوى الإدارة إلا بدفع من الخارج ومساعٍ غير محلية، مصرية قبل سنة 1840م وتركية بعدها. وقد مُنحت المناصب في الإدارة، التي خضعت للقوى والعلاقات التقليدية، للعلماء وأبنائهم وأبناء التجار والوجهاء المدنيين من مسلمين وغير مسلمين. بحيث إن المتعلمين الذين أنهوا تحصيلهم في المدارس الأهلية والحكومية والإرساليات، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ما كانوا ليجدوا لهم مراكز في أجهزة الدولة الضيقة. فكان يتجه أفراد المتعلمين، الذين ينتمون إلى أصول إسلامية

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) Delanoue, Ibid., 27.

وغير إسلامية، إلى ممارسة التعليم في المدارس التي تخرجوا منها، أو إلى أعمـال التجارة وخدمة القناصل الأوروبييـن، أو يتجهون إلى مصر، حيث يجربون إمكانية الدخول في خدمة العاهل والحكومة.

تبـدو سـمات أهـل العلم وأهل القلم في سـوريا بعد سـنة 1860م على النحو التالي: كان العلماء الذين يفقدون دورهـم الوسيط يخسرون مناصبهم فـي مجالـس الإدارة تدريجيًا ينكفئون إلـى أجهزتهم الفقهيـة التي لا تزال محتفظة بتماسكها. مقتصرين على وظائفهم الدينية والتعليمية. إلا أن أبناء العائلات الدينية، كانوا يتحولون إلى الحياة المدنية وينتسبون إلى المعاهد العلميـة المتخصصة. بالمقابل، فإن مهنة كتّاب الدواوين كانت في طريقها إلـى الانحـلال الأخير، والواقـع أن الأجهـزة الإدارية في المدن السـورية كانت تسـتوعب عـددًا من المتعلميـن وخريجي المعاهد الفنيـة والعلمية، ولكـن الغالبية العظمى من هؤلاء المتعلميـن بقيت خارج الوظائف العامة وأجهزة الحكومة والإدارة.

إن ظهـور «المثقـف» يأتـي، على مسـتوى الوعي، حين يـدرك المتعلم التناقـض بيـن معارفه وعلومـه، وبين دوره فـي المجتمـع والدولة. وعلى المسـتوى الواقعـي، فـإن ظهـور المثقف يأتـي نتيجـة لعجـز المتعلم عن الانخـراط فـي جسـد الدولـة، وبمعنـى أدق غيـاب الدولة المتجسّـدة في تصوراتـه. إضافـة إلـى ذلـك، فإن هـؤلاء المتعلميـن يعجزون عـن إيجاد تضامن حرفي والانخراط في وظيفة محددة، على غرار ما كان عليه العلماء في أجهزتهم الفقهية، أو الكتّاب في حرفتهم الديوانية.

يشـبه المثقف من نواحٍ متعددة كاتبًا ديوانيًا خسـر وظيفته، فالعلم الذي يحمله لا يصلح إلا إذا وُضع في خدمة مشروع، أو في خدمة الدولة خالقة

المشاريع والجالبة للمصالح، حسب تعبير الطهطاوي. إن المثقف ليشعر بعزلة مضاعفة، فهو لا يشكل مع أقرانه سوى أقلية ضئيلة، فضلًا عن كون العلوم والمعارف التي يحملها تبدو غريبة في البيئة التي يعيش فيها. فيسعى المثقف إلى إيجاد أشكال تضامن بديلة وأولية. يتجمع عدد من هؤلاء الذين يطلقون على أنفسهم اسم «حملة الأقلام»، مما يذكرنا بكتّاب الديوان، في جمعيات أو حلقات أدبية تضم الواحدة عدة أفراد أو أكثر. إن أهداف هذه الجمعيات أدبية وتربوية، ونجد مثالًا عليها في إعلان إحداها:

«تنشيط المعارف وتعزيز شأن الآداب وزيادة انتشار المدارس لتنوير أذهان الشعب وارتقاء الأمة في معارج الفلاح»[1].

ومن هنا، فإن هذه الحلقات الأدبية تعبر، عادة، عن آرائها وأفكارها من خلال صحيفة، في حال إظهار أهدافها إلى العلن، وقد عبّرت هذه الصحف عن غاياتها في ضرورة الإصلاح الاجتماعي والتربية الاجتماعية. وإلى حد بعيد، فإن هؤلاء المثقفين أو حملة الأقلام، من خلال جمعياتهم ونشراتهم وصحفهم، كانوا يرسمون حلم الدولة المصلحة والعادلة، التي تأخذ على عاتقها تقدم المجتمع. والشكل الذي كان يرتسم هو البديل عن الدولة الراهنة، المتمثلة بالإدارة العثمانية، المستبدة والمتأخرة كما هي في زمن عبد الحميد الطويل.

كان هؤلاء المثقفون في بداية الأمر، معجميين وشعراء وكتّابًا، إلا أن تجريب الميدان اللغوي، في المجلات والصحف، وفي ترجمة الأفكار

(1) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 144. وفي الكتاب معلومات موسعة حول عمل الجمعيات الأدبية، ص 143 – 152.

الفرنسية، أتاح المجال للخوض في ميادين أخرى. ومن هنا اكتشاف العالم المصطلحي للثورة الفرنسية وشرعة حقوق الإنسان. إن اللغة الفصحى المنظمة القواعد كانت تستوعب مصطلحات القانون الوضعي والدستوري، وتضع خطًا فاصلًا بين لغة القانون ولغة الشريعة، مما يعيدنا إلى الفصل الذي أقامه كتّاب الديوان العثمانيون بين الشريعة والقانون. وعلى هذا النحو، وعلى أيدي المثقفين السوريين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان يرتسم التناقض بين الشريعة من جهة، وبين القانون بصيغته المترجمة عن الدساتير الأوروبية من جهة ثانية.

إن استعارة لغة العلوم الإنسانية والحقوق كان يوضع من جانب المثقفين في خدمة تصور دولة غير متحققة. وحسب فرنسيس مرّاش (ت 1873م):

> «إن الإنسان إذا كان متعبدًا لأحكام دولة التمدن والعلاج يكون داخلًا في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الإنسانية. على أنه إذا كان ذلك التعبد لازمًا فتلك الحرية ملزومة، لأن اعتناق الإنسان واجباته لا يدعى عبودية، ولكن إذا كان الشخص معوقًا من رق تلك الدولة فهو يكون بالضرورة داخلًا في عبودية ضدها تبعًا لمقتضى الحال»[1].

إنه تبشير نموذجي بمبدأ الدولة مستوحى من أدبيات الثورة الفرنسية. وكل ما فعله مرّاش، في النص السابق، أنه استبدل الله بالدولة. وقد تكونت بالفعل الفكرة القائلة بتناقض الدولة مع الدين، فإذا كانت المجتمعات الشرقية هي مجتمعات دينية، فإنها لا تستطيع أن تخلق من ذاتها مفهومًا

(1) انظر النص ضمن: رئيف خوري، الفكر العربي، ص 227.

للدولـة. ويرى شـبلي الشـميل أن التناقـض يقوم بين مفهوميـن للدولة في الغرب والشرق. يقول الشميل:

> «إن الفـرق من عهد أبقراط إلى اليوم بين حكومـات المغرب (أوروبا) وحكومـات المشـرق، أن تلـك تحكمهـا شـرائعها (القوانيـن) وهـذه تحكمها الملوك»(1).

كانـت الدولـة المتحققـة جزئيًـا في مصـر تمثل بالنسـبة إلـى المثقفين السـوريين نموذجًـا، اندفعوا فـي امتداحه، لكن هذا النمـوذج المخفق بعد السـيطرة الإنجليزيـة، أفسـح المجال أمام اسـتحضار النمـوذج الأوروبي لدولة حديثة وغير دينية.

كان المثقف يرسـم نموذجًا لدولـة عصرية، يضعها بالدرجة الأولى في مواجهـة الوعـي المديني لدى العلماء. لكـن تفوقًا في التعبيـر عن مفاهيم الدولة القائمة على الحرية والمسـاواة بين المواطنين، زاحم صورة المدينة التـي صاغها الفقهاء، وصاغتها العصور الأخيـرة بجماعاتها المنغلقة على ذاتهـا، وكان اسـتقرار المدينة، كما ارتسـم خلال قرون ماضيـة، في طريقه للتصدّع وسـط القرن التاسع عشـر. والبيئات التي خرج منها الكتّاب كانت هي الأسرع في كسر الأنظمة التقليدية المدينية، وبشكل خاص، في الخروج على نظام الطوائف الحرفية، التي عجزت عن الاستمرار في تشكيل الإطار المنظم لحياة السـوق والعمـل. والحق أن العلماء كانوا أسـيري أجهزتهم المعرفيـة. مـن هنا، كانـت الأفكار التي بشّـر بها مثقفو نهاية القرن التاسـع عشـر، تسـتطيع أن تسـتقطب الأنصار، وتحلّ مكان الوعـي المديني الذي

(1) المصدر نفسه، ص 263.

يعبّر عنه العلماء. إن الدولة كانت في طريقها، عبر المثقفين، لتسجّل انتصارها على المدينة.

وعلى غرار القطيعة التي يقيمها المثقف بين الشريعة والقانون، بين المدينة والدولة، فإن قطيعة أخرى يقوم باصطناعها بين العروبة التي عبّر عنها العلماء من جهة، وبين مبدأ القومية من جهة ثانية. إن عروبة الثقافة تُستبدل بقومية علمانية تتأسس على اللغة، وتتأسس على الإطار الجغرافي الآخذ بالتبلور مع تبلور مفهوم الدولة الوطنية. وتلعب كتابة التاريخ التي يرثها المثقف عن كتّاب عكا وسواهم دورًا في هذا المجال: فالتاريخ باعتباره علمًا إنسانيًا، يسهم على أيدي مثقفي نهاية القرن الماضي في تعزيز مفهومي الدولة والقومية على السواء، كما نجد مثالًا عليه في: «تاريخ سوريا» لجرجي يني.

إن الجمعيات الأدبية التي شكلّت أطرًا ضيقة لعمل المثقفين، هي نماذج مسبقة للتجمعات السياسية والحزبية. كان المثقف السوري الذي يُسخّر نتائج العلوم الإنسانية ليضعها في خدمة الدولة، يؤسس لإلحاق ما هو ثقافي بالسياسي، على الشكل الذي رسمه مرّاش:

> «إن أهم دواعي السياسة وأعظم بواعثها هو النظر الدائم إلى الصالح العام، وتواصل السهر عليه، بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته ولم تلتفت إلى هذا الصالح أو تغافلت عنه، فلا تعتبر إلا كمساعد على نثر عقد الهيئة الاجتماعية الذي لا يمكن دوامه منظومًا ما لم تكن الملاحظة السياسية عاصمة له»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 228.

-3-

أدى شيوع المفاهيم والمصطلحات الحديثة التي درجت على ألسنة المتعلمين الجدد، والتي كان الطهطاوي ومبارك قد ردّدا بعضها في مؤلفاتهما، وأسهب في استخدامها حملة الأقلام والكتّاب في جرائدهم ومجلاتهم، وخصوصًا الصحف التي أسسها بعض السوريين في مصر، إلى تصدي شيخ أزهري هو حسين المرصفي لمعالجة أبرز هذه المفاهيم والمصطلحات، في رسالة كتبها سنة 1881م بعنوان: «رسالة الكلم الثمان»، وهي كلمات الوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والأمة والتربية. ولم يعط الشيخ المرصفي في رسالته اهتمامًا متوازنًا لهذه المصطلحات، فقد عالج بعضها في أسطر قليلة، بينما أفرد لبعضها صفحات عديدة. وقد انصبّ اهتمامه بشكل خاص على مفهوم «التربية» الذي يفرد له قسمًا كبيرًا من رسالته. ويعود ذلك إلى كون المرصفي على اتصال بمسائل التدريس والتربية، فقد كان مدرسًا في الأزهر، حيث أبدى اهتمامًا متزايدًا بمسائل اللغة والأدب العربيين. ونشر: «الوسيلة الأدبية للعلوم العربية» بين 1876 و1879م، ثم ألف: «دليل المسترشد في فن الإنشاء»، مما يشير إلى اعتنائه بتعليم طلابه اللغة والأدب العربيين. وقد انتقل المرصفي إلى «دار العلوم» التي أسسها علي مبارك، حيث درّس العربية، ولعله نقل اهتمامه باللغة إلى تلامذته في الأزهر أو في دار العلوم، ومنهم: محمود سامي البارودي، وحنفي ناصف، وحسين الجسر،

ومحمد عبده. وبعد مهنة طويلة في التعليم أمضاها في الأزهر، نجده يبدي اهتمامًا بالمسائل التربوية، مستفيدًا قدر إمكانه من النظريات الحديثة[1].

وتكمن الصعوبة في عدم القدرة على وضع المرصفي في تيار من التيارات الآخذة بالتبلور. فقد كان أزهريًا لا صلة له بالمدارس التي خرّجت خدمة الدولة، ومع ذلك نجده متنبهًا لمؤثرات الحداثة راغبًا في تعلم اللغة الفرنسية. وعلى الرغم من انتمائه إلى الأزهر، إلا أنه لا يتوانى عن نقد المشايخ وطرقهم البالية في الوعظ والتدريس. ومع ذلك، فقد كان بعيدًا عن الحلقات التي تشكّلت حول جمال الدين الأفغاني. وفي جميع الأحوال، فإن المرصفي لم يتقيد بالأصول التي كان يتبعها علماء الأزهر، فهو يسترشد بابن خلدون والمقريزي والجبرتي، ويقوده ذلك إلى تكوين وجهات نظر حول المجتمع المصري وضرورة إصلاحه. وكان يستبشر بإصلاحات الخديوي إسماعيل في المجال التربوي، فيمتدح المدارس ويعطيها دورًا بارزًا في تقدم المجتمع. وإلى حد بعيد، تتكثف في رسالة المرصفي ملامح اتجاهات مختلفة، وخصوصًا تلك التي بالكاد عبّرت عن نفسها في ذلك الوقت.

إن أهمية رسالة «الكلم الثمان» تكمن في أن شيخًا أزهريًا يتصدى لمعالجة مصطلحات ذات طابع سياسي، ويحاول أن يردها إلى الإطار المرجعي الإسلامي. وهو لا يعالجها إلا ليطوق ما رافق تداولها من الاسترسال في استدعاء الأفكار «الغريبة» على أيدي محرري الصحف، التي ينتقدها وينتقد لغتها ومضامينها. والواقع أن نوع الجدال الذي يخوضه

(1) حسين المرصفي، رسالة الكلم الثمان، انظر المقدمة، ص 5 – 32.

المرصفي يمهد للجدالات التي أخذ الإصلاحيون بخوضها على جبهات متعددة.

تبدو نشأة الحلقات الضيقة للإصلاحيين في القاهرة، ثم في مدن الشام، متشابهة من وجهة نظر التحليل السوسيولوجي، لنشأة حلقات المثقفين السوريين. فالعلماء الشباب المتخرجون من الأزهر، المتنبهون للتطورات التي يشهدها المجتمع المصري، المتأثرون بالحماس الذي يثيره جمال الدين الأفغاني خلال إقامته في القاهرة، يجدون أنفسهم قد تجاوزوا الأطر الفقهية الضيقة، دون القدرة على الانخراط في دور اجتماعي محدد، ودون القدرة على الالتحاق بأجهزة الدولة غير المؤهلين أصلًا لخدمتها. ومن هنا، فإنهم يسعون إلى خلق أطرهم وحلقاتهم الضيقة على شكل جمعيات نقاش وتثقيف. والاهتمامات اللغوية والأدبية التي أبداها المثقفون في سوريا، أبدى ميلًا لها الإصلاحيون المسلمون بفضل المرصفي وسواه. ومن الملفت للانتباه أن الأفغاني، وهو الذي يُعتبر محرّض الإصلاحية، قد رعى بتشجيعه الليبراليين والإسلاميين على السواء، وهو الذي حضَّ أديب إسحق وسليم نقاش ويعقوب صنوع على إصدار صحفهم. إلا أن «العروة الوثقى» التي أسسها الأفغاني بالتعاون مع محمد عبده، تبقى النموذج الأرفع للنشرات الإصلاحية.

والواقع أن العناصر الإصلاحية، قد أفادت في مصر ثم في سوريا من حركة الجدال في سبعينيات القرن الماضي. وشارك الإصلاحيون أقرانهم الليبراليين والعلمانيين، في نشاطات متشابهة؛ من الاهتمام باللغة، إلى تكوين حلقات النقاش، إلى تأسيس الجمعيات التربوية والتوجيهية، إلى

إنشاء الصحف والنشرات. كان الإصلاحي يسعى أيضًا إلى إيجاد أشكال تضامن بديلة، بعد انكفاء أجهزة العلماء التي يجد نفسه خارجها أو على هامشها. وعلى هذا النحو، يبرز نموذج جديد للعالم يُنسب إلى الدعوة التي يدعو إليها أي الإصلاح، فيُعرف باسم الإصلاحي تمييزًا له عن الفقيه التقليدي.

إلا أن الإصلاحية قد مّدت جذورها في أصول معرفية، ليست بحال من النوع الذي يرجع إليه المثقف الليبرالي أو العلماني. تجد الإصلاحية أصولها في تيارين كبيرين: التيار الأول، عبرت عنه الوهّابية باعتبارها استمرارًا للخط الحنبلي عبر ابن تيمية، ودعوتها هي العودة إلى السلف ونقد «التقليد» أي ما علق بالإسلام من «تقاليد» عبر الزمن. ونلاحظ أن السلفية قد برزت في الأطراف الإسلامية قبل أن تنتقل إلى الأوساط المدنية. والتيار الثاني الذي استقت منه الإصلاحية أسسها يقوم على إحياء «علم الحديث»، الذي عرف نموًا في مصر منذ نهاية القرن الثامن عشر، ثم شهد ازدهاره في أواسط القرن التاسع عشر في مدن الشام. ومن هنا يقع نوع من الدمج بين السلفية والمحدثين، كما في رأي العروي الذي يقول:

> «كانت السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، والمصلحين ضد المحافظين»[1].

وفي سيرته، فإن رشيد رضا يذكر أثر علم الحديث في تكوينه وتحوله عن كتب الفقهاء. إضافة إلى ذلك، فإن الإصلاحية امتازت بنزعتها الكلامية حين دعت إلى إصلاح الإيمان والرد على الخصوم، كما نجد في: «الرسالة

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 30.

الحميدية» لحسين الجسر، وفي رسالة «التوحيد» لمحمد عبده و«الوحي المحمدي» لرشيد رضا.

خاضت الإصلاحية نوعين من الصراع: الأول ورثته عن السلفية، وهو ضد الأجهزة الفقهية والطرق الصوفية. ومن وجهة نظر الإصلاحيين، فإن الطرق الصوفية قد ابتعدت عن تعاليم الإسلام، وبالفعل، فإن التصوف المديني بدا عاجزًا تمامًا عن رفع مستوى حياة المسلم. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأجهزة الفقهية التي عجزت عن كل انفتاح وتجديد. ولم تكن الإصلاحية في صراعها هذا لتخوض في ميدان سهل. فقد جوبهت بشتى التهم من جانب الأجهزة الفقهية، التي لم تتورع عن اتهام الإصلاحيين بإثارة الفتن حين كان ذلك بمقدورها. واشترك الفقهاء في محاكمة هؤلاء المجتهدين المبتدعين. لكن الإصلاحيين حققوا نجاحًا في صراعهم، فقد وضعوا أنفسهم على مسافة من مؤسسات العلم الديني كالأزهر مثلًا، ثم سعوا إلى إصلاحها. لكن الإصلاحية ورثت عن الفقهاء همّ تنظيم حياة المسلمين، وأخذت عن المتصوفة حيويتهم في تنظيم الأتباع. ومن هنا، أخذوا في تنظيم أشكال للدعوة تمثلت بحلقات الوعظ والإرشاد، وتأسيس المدارس الدينية والخيرية. واعتبروا أن التربية هي السبيل إلى رفع مستوى الأمة وتهذيبها. وهم يلتقون بذلك مع الاتجاهات الفكرية الأخرى في نهاية القرن التاسع عشر.

خاضت الإصلاحية صراعها الآخر مع الأفكار الليبرالية والغربية. ونجد أمثلة على ذلك في: «الرد على الدهريين» للأفغاني، و«الرسالة الحميدية» للجسر. وفي هذا المجال، تظهر حماسها في الدفاع عن الإسلام وإثبات

ملاءمته للعصر. إلا أن الإصلاحية تكشف عن عاهتها حين تستخدم المناهج الكلامية التقليدية لمجابهة العلم الحديث. يشير العروي في ملاحظة نافذة، إلى أن هؤلاء المصلحين، كانوا وكأنهم ينتظرون الآخرين حتى يحققوا اكتشافاتهم العلمية، ليتحققوا بعد ذلك من مطابقتها أو عدم مطابقتها لمبادئ الإيمان. والإصلاحية في ذلك تخطئ في تحديد منطق العلم الحديث الذي لا يعطي تفسيرات كاملة للظواهر الطبيعية، ولا يجيب عن الأسئلة التي يطرحها المؤمن[1].

إلا أن الإصلاحية في جدالاتها المتعددة كانت تصل إلى صياغة نظرية، لما خاضته السلفية عمليًا. إن الدعوات السلفية كالوهابية والسنوسية والمهدية، خاضت ما اعتبرته صراعًا ضد الدولة الظالمة من أجل إقامة حكم الإسلام، واستعارت في سبيل ذلك الأشكال الأولى للدعوة الإسلامية. أما الإصلاحية فكانت معنية بصياغة مفهوم «الدولة الإسلامية»؛ ففي مجابهة مفاهيم: الحرية والجمهورية والمساواة، كانت الإصلاحية تستدعي مفاهيم: العدل والشورى والأمة، وتعتبرها المفاهيم المؤسسة للدولة في الإسلام. ومن هنا الأهمية التي يمكن أن نسجلها لرسالة المرصفي، باعتبارها محاولة مبكرة لاستدعاء المفاهيم السياسية الإسلامية.

تدخل هذه المفاهيم من دون شك في الرؤية السياسية للإسلام. لكن ما نعتبره ميزة الإصلاحية في تطورها اللاحق هو صياغة مفهوم «الدولة الإسلامية». وكأن غاية الإسلام تتلخص في إقامته لدولته غير المتحققة. وبمعنى آخر، فإن الإصلاحية، في المسار الذي آلت إليه، قد سخرت الإسلام لمبدأ الدولة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 31.

-4-

تميـل الدراسـات التـي تتنـاول الإصلاحية إلـى اعتبارهـا رد فعل على الغـرب وأفـكاره، مما يؤدي إلى إهمـال الأصول المعرفية التي تؤسسـها، كما يؤدي ذلك إلى إهمال الصراع الذي قام بين الإصلاحية من جهة، وبين الأجهـزة الفقهية وطرق التصوف من جهـة ثانية. وفي جميع الأحوال، فإن ثنائية: المثقف الليبرالي - الإصلاحي، اسـتخدمت لاستجماع كل عناصر التناحر بين الإسـلام والغرب. وهو أمر لا يمكـن إنكاره تمامًا. ومع ذلك، يجـب ألا يحجب التعـارض بين المثقف من جهـة، والإصلاحي من جهة ثانية، الأسس المشتركة التي تجمعهما:

نشـأ المثقفـون الليبراليـون والإصلاحيون في مرحلـة واحدة وظروف متشـابهة؛ من انكفاء الأجهزة الفقهية، وانحلال جماعات الكتّاب القلمية، إلى بروز الدولة كمبدأ مسـيطر على المجتمـع. وبروز عناصر جديدة على سـطح المجتمـع، دون أن تقـدر على تحديـد وظيفتها الاجتماعيـة، أو أن تحدد موقعها من الدولة.

لقد سـعى كل من المثقف والإصلاحي إلى إنشـاء شـبكته الخاصة به. إن نمـو الحركات السياسـية في مراحـل لاحقة، يبدو بـدوره نتاجًا لجهود المثقفين، وتبدو الجمعية الأدبية النموذج الأولي للحزب السياسي كشكل تضامن ضيق ونخبوي، هذا التجمع السياسي يحل في وعي المثقف مكان الدولة غير المتحققة، أي مرحلة متوسـطة بين نشـدان الدولة المثالية وبين تحققهـا. وعلـى الغـرار نفسـه، فإن حلقـات الوعظ والإرشـاد هـي بمثابة

النماذج المسبقة للحركات الدينية، التي هي بالنسبة إلى الإصلاحي مجتمعه المصغّر بانتظار تحقيق الدولة الإسلامية. فالذي يجمع بين الإصلاحي والمثقف هو إيمانهما المشترك بأولوية الدولة، وارتباط وعيهما بها. إن لم يكن كواقع متحقق، فكهدف منشود، مهما اختلف شكل الدولة واسمها.

تبدو الدولة وكأنها نقطة الارتكاز في نشوء المثقف في أواسط القرن التاسع عشر. ومن جهته، فإنه يظهر وكأنه الناطق باسم الطبقات الحاكمة[1]. وقد لعب المثقف – حتى في الوقت الذي كانت الدولة تستبعده أو تحتقره- دور الوسيط بين الدولة من جهة، وثقافة الغرب من جهة ثانية، باعتباره وسيط العلوم والحداثة. والواقع أن المتعلمين من خَدمة الدولة والعاملين في أجهزتها في مصر منذ زمن محمد علي، قد صاغوا رؤية للمجتمع تتمحور حول الدولة.

كان المتعلمون ينقلون العلوم القابلة للتطبيق والاستخدام ويضعونها في خدمة مشاريع السلطة السياسية. فأخذ المثقف، في هذه الصورة المسبقة شكل التقني. وفي مرحلة لاحقة، ستصبح الإنسانيات ومن ثم الاجتماعيات الميادين التي يعبّر من خلالها عن نفسه.

تسهم المقدمات السالفة في تحديد الوضعية التي يحتلها المثقف: يُقرّ المثقف بأسبقية الدولة، فهي التي حددت ميادينه وألحقته بمشاريعها. وحين تستبعده يعي ذاته، مما يزيد من ارتباطه بمبدأ الدولة الذي لا ينفك يسهم في صياغته وتأكيده والترويج له.

(1) A. Roussillon, «Sociologie et Société en Egypte,» dans: Les intellectuels et le pouvoir, p. 90 - 98.

يجعل المثقف من الدولة سابقة للمجتمع، فلا مجتمع من دونها. وحين تضرب القوى الوسيطة وتأخذ بتصفيتها تصبح الكائن الحي الوحيد، فهي التي تخطط وتصمم وتنشئ الصناعة وتؤسس التعليم وتضبط فوضى المجتمع، وحين تعجز عن تحقيق ذلك، فإن الأمر يعود إلى نقص في مبدئها ومادتها.

تسعى العلوم الإنسانية، على أيدي المثقفين الأكاديميين، إلى البحث عن وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة المجتمع تبعًا لوحدانية الدولة، التي هي السقف الذي يحدُّ البحوث في الإنسانيات والاجتماعيات، فلا علوم اجتماعية من دون دور للدولة في التنمية والعمل والاقتصاد والتربية. إن أزمة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية تلازم مباشرتها، فالدولة غير المتحققة تفضي إلى إنسانيات واجتماعيات غير متحققة النتائج. تعجز اللغويات عن حلّ المشاكل العالقة بين العامية والفصحى. وتعجز الدراسات الأدبية عن الاتفاق على تحقيب خارج العصور السياسية. ويعجز التاريخ عن تحقيق وحدته بين صراعات القومية والوطنية الضيقة.

في كل ذلك، فإن المثقف يسلّم بأسبقية السياسي على الثقافي. وفي جميع الميادين، إنسانية أو اجتماعية أو إبداعية، يسبق الإلحاح السياسي والأيديولوجي الهمّ الثقافي. وتتقدم الأولويات السياسية على أسئلة العلم والفكر.

إن الدولة لتبدو رائدة التحديث. وهي تناهض القوى الاجتماعية التقليدية بدعوى التحديث. لكن التحديث كما في التجربة العثمانية المبكرة، أو في التجربة المصرية العائدة للقرن التاسع عشر هو ذريعة للقوة، التي تجعل من الدولة أقوى من كل طرف أهلي.

يلتزم المثقف القطيعة بين التقليد والحداثة. إن معرفته المنقولة من فضاء آخر، تدفعه إلى تأكيد القطيعة التي تزيد عزلته، فيندفع إلى مخاطبة النخب الحاكمة، ويتضاعف استسلامه لمفهوم الانقطاع كلما ابتعدت المسافة بين حداثته النظرية وتقليدية المجتمع.

تثير الوظيفة التي يقوم المثقف بأدائها التباسات، فإذا ظهر في بدايته خادمًا للدولة، فإن الدولة التي تستعين بخبراته لا تعترف بهوية تخصه. وحين تبعده، فإنها تكفّ عن الاعتراف بأي استقلالية له. ومن جهته، يعجز عن إنشاء أجهزته، بالمقارنة مع العلماء أو الكتّاب. وبالمقارنة مع طائفة الكتّاب الذين أقاموا تنظيمهم الخاص بهم في داخل أجهزة الدولة ودواوينها، فإن المثقف يعجز عن إقامة أي تنظيم يخصه داخل الدولة أو خارجها. ولهذا، فقد كان يبحث عن التجمعات البديلة من الجمعية إلى الحزب إلى التماهي في مبدأ الدولة نفسه.

إن الإشكالية الفريدة التي يتمتع بها المثقف على نحو مطلق، إذا ما نظرنا إلى المسألة من جهة ثانية، تتمثل في عدم خضوعه لأي شكل حرفي أو مهني. وتبقى المشكلة المستعصية في الاعتراف بالذات. لقد عاش المثقف زمنًا مديدًا، منتظرًا أن يضطلع بالدور الذي يستحقه، فهو حين يحتل منصبًا في الإدارة أو السلطة يكفّ عن أن يكون مثقفًا[1]. ومع ذلك، فإننا نستطيع أن نراقب ذلك الميل الذي طغي على المثقفين، معتقدين أنهم القادة المخلصون والمثاليون لمجتمعاتهم. في الوقت الذي لم تكن السلطات الحاكمة تضمر لهم سوى الاستخفاف والاحتقار أو الحذر.

(1) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 6.

الخاتمـة

يصح القول إن الفصول السـابقة في هذه الدراسة، قد اهتمت بالأجهزة والتشـكيلات التقليديـة الخاصـة بالفقهـاء والكتاب. وظهـور المثقف في الفصـل الأخير يأتي في سـياق التحول الذي برز مع ظهور مشـروع الدولة الحديثـة في مصـر، والمفاهيم التي أخذها المشـروع عينه في بلاد الشـام. لكننـا لـم نهدف إلـى افتعال الصلات التي قد ترتسـم بين هـذا المثقف من جهة، وبين كل من الفقيه والكاتب من جهة ثانية.

شـقت الدراسـة طريقها بيـن انعطافين: ارتسـم الأول فـي مطلع القرن السادس عشر، بينما ارتسم الثاني في بداية القرن التاسع عشر وخلاله. وقد حاولنـا، بينهمـا، أن نعيد تركيب الأجهـزة ونعيد تفكيكهـا. دون أن نحفظ بشكل متعمد التعاقب الزمني الذي يعني المؤرخ بالدرجة الأولى. ويمكن القـول هنـا، بأن المؤرخ يهتم بأن يعيد كتابة التاريخ بما يظنه أنه المواد التي صنـع منهـا هذا التاريـخ لأول مرة؛ فـإذا غيّبنـا الوقائع، فلأننا لم نسـتخدم التاريخ إلا كإطار، وليس كهدف مقصود بذاته.

شـدّدت الدراسـة على اصطناع الثنائيات كضـرورة منهجية. إلا أن هذا لا ينفـي واقعيتهـا. ومن هنا وبشـكل خـاص، المقابلة بين مصـر من جهة، وبلاد الشـام من جهـة ثانية. وقد حكمت هذه المقابلـة كل مراحل العمل. كذلـك شـددنا على ثنائيـات الفقيه - المحـدّث، المحـدّث - المتصوف، الفقيـه - المتصـوف. إلا أن الثنائيـة التـي طبعـت الدراسـة وشـطرتها إلى قسمين هي ثنائية الفقيه - الكاتب.

يمكـن لصياغتنـا أن تكـون قـد خلقت شـبهات؛ فقد يُفهـم أن المثقف تحدر من الأوساط المتفككة للكتّاب، أو أن المتعلم المتخرج من المعاهد الحديثـة قـد حلَّ مـكان الكاتـب الديواني. لكـن المثقف علـى الرغم من الشـبهات التي يمكن إحصاؤها، ليس بالضرورة اسـتمرارًا لكاتب الديوان أو وريثـه، وإن اشـتركا فـي خدمـة الدولة. فالدولـة التي تسـتخدم الكاتب فـي دواوينهـا، ليسـت تلـك التي تهيـئ الشـروط للمتعلمين في مدارسـها ومعاهدهـا. وبشـكل خاص، فإن الكاتـب الذي يكفّ عن أن يكون نفسـه حيـن يخرج مـن العمل الديواني، يعاكس وضعيـة المثقف الذي يكفّ عن أن يكون نفسه حين يندرج في أجهزة الدولة ودواوينها.

بالمقابـل، فـإن الوضـع الخـاص بالإصلاحي يسـتلزم نظـرًا مزدوجًا، يميـز بين ما يعتقده بنفسـه، وبين ما يمثله فـي الواقع. إن الإصلاحي يوحي باسـتمرارية حين ينسـب نفسـه إلى مصلحيـن تعاقبوا علـى رأس كل قرن هجـري. ويظـن الإصلاحي، الـذي لا يعتـرف بالتاريخ عـادة، أن التعاقب الزمنـي من السـلف إلـى الخلف، كفيـل بضمان الاسـتمرارية وسـط هذه العصور المتقلبة. لكن الإصلاحي لا يعترف بالمتغيرات، في الوقت الذي

يخضع منطق الدين للظواهر الاقتصادية والاجتماعية، ويستخدم الدين غطاءً لحركات سياسية ويسخّره لغاية الدولة.

إن تحليل خطاب المثقف في الإنسانيات والاجتماعيات، أو تحليل الخطاب الديني عند الإصلاحي، ليس هدف هذه الدراسة. كذلك، فإن تحليل خطاب الفقيه والكاتب لم يكن غرضها أيضًا. وإن تطرّقنا في بعض الأحيان إلى ذلك، فبشكل جانبي، ولتوضيح الفكرة الرئيسية والخاصة بالأجهزة والتشكيلات ووظائفها وأدوارها.

جربت أبحاث عديدة تحديد علاقة الفقيه بالسلطة. وقد حاولنا من جهتنا في الفصلين الأولين، تحديد النطاق الذي نشأ فيه الفقيه على نحو مستقل عن ميدان الدولة. إن الأمثلة المستقاة من التاريخ لسرد العبر الخاصة بعلاقة الفقيه بالحاكم، وكذلك ذكر اضطهاد الخلفاء والحكام للفقهاء أو ذكر إنعاماتهم عليهم، لا يغيّر من كون الأجهزة الفقهية قد عملت في ميدانها الخاص، وهو ميدان متمايز عن حقل الدولة والسلطة.

إن ما اعتبر أزمة علاقة المثقف بالسلطة، لا يمكن أن يشكّل نقطة انطلاق لقراءة تجارب استغرقها التاريخ. هذه الأزمة المعاصرة لا تملك قدرة استرجاعية، ولا تفسر علاقة أهل العلم وأهل القلم بالسلطة الحاكمة، التي عمدنا في هذه الدراسة إلى إعادتها لإطارها.

المراجـع

1- العربية

ابن إياس، أبو البركات. بدائع الزهور في وقائع الدهور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

ابـن خلكان، أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق إحسـان عباس. بيروت: دار صادر، [د.ت].

ابن طولون. مفاكهة الخلّان في حوادث الزمان. 2 ج. القاهرة: المؤسسة المصرية، 1964.

ابن محاسن. المنازل المحاسنية في الرحلة الطرابلسية. دراسة وتحقيق محمد عدنان البخيت. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981.

أبو شبكة، إلياس. روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة. بيروت: دار المكشوف، 1947.

أرسلان، شكيب. السيد رشيد رضا. أو إخاء أربعين سنة. دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937.

الأسدي، محمد بن خليل. التبشير والاعتبار والتحرير والاختيار. مصر: دار الفكر العربي، 1967.

بازيلي. سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي. ترجمة يسر جابر ومنذر جابر. بيروت: دار الحداثة، 1988.

البديري الحلاق، أحمد. حوادث دمشق اليومية. تحقيق أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة، 1959.

بريك، الخوري ميخائيل. تاريخ الشام. حريصا، لبنان، 1930.

البيطار، عبد الرزاق. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر. 3ج. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1961.

التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق معن زيادة. بيروت: دار الطليعة، 1978.

الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة، 1982.

الجاحظ، عمرو بن عثمان. رسائل. دار الحداثة، 1988.

جبّ، هاملتون. دراسات في حضارة الإسلام. ط2. بيروت: دار العلم للملايين، 1974.

الجبرتي، عبد الرحمن. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. 3ج. بيروت: دار الجيل، [د.ت].

جعيط، هشام. الشخصية والصيرورة العربية الإسلامية. بيروت: دار الطليعة، 1984.

ـــــ «النهضة وحركات الإصلاح ومفهوم الثورة في العالم الإسلامي الحديث» المستقبل العربي: السنة 4، العدد 38 (1982).

الجهشياري، محمد بن عبدوس. كتاب الوزراء والكُتاب. ط2. مصر: مطبعة البابي، 1980.

جودت، أحمد. تاريخ. ترجمة عبد القادر الدنا. بيروت، 1308هـ. مج1.

حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار للنشر، 1968.

خوري، رئيف. الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. ط2. بيروت: دار المكشوف، 1973.

خوري، فيليب شكري. «طبيعة السلطة السياسية وتوزيعها في دمشق (1860 – 1908).» ضمن أعمال: المؤتمر الثاني لتاريخ بلاد الشام. دمشق، 1978. ج1.

داغر، يوسف أسعد. مصادر الدراسة الأدبية. 4ج. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1983.

رافق، عبد الكريم. العرب والعثمانيون. دمشق، 1974.

رستم، أسد. آراء وأبحاث. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1967.

ـــ البشير بين السلطان والعزيز. 2ج. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1966.

رضا، رشيد. رحلات. تحقيق يوسف ايبيش. ط2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1979.

رئيف، محمود. جدول التنظيمات الحديثة في الدولة العثمانية. ترجمة وتحقيق خالد زيادة. لبنان: منشورات جروس برس، 1984.

زيادة، خالد. اكتشاف التقدم الأوروبي. بيروت: دار الطليعة، 1981.

ـــ الصورة التقليدية للمجتمع المدني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية. الجامعة اللبنانية، منشورات معهد العلوم الاجتماعية، 1983.

ساحلي أوغلو، خليل. «تغير طرق التجارة في القرن السابع عشر»، ضمن: أعمال المؤتمر الثاني لبلاد الشام. دمشق، 1978، ج1.

السبكي، تاج الدين. مُعيد النعم ومُبيد النقم. بيروت: دار الحداثة. 1985.

السيد، رضوان. «الكاتب والسلطان»: دراسة في نشوء كاتب الديوان في الدولة الإسلامية». الاجتهاد (بيروت): العدد الرابع (1989).

السيد، عفاف لطفي. «العلماء ودورهم في مصر في مطالع القرن التاسع عشر». الاجتهاد (بيروت): العدد الرابع (1989).

الشطي، محمد جميل. أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر. بيروت: المكتب الإسلامي، 1972.

شليشر، ليندا. «بعض مظاهر أحوال الأعيان بدمشق في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر». ضمن: أعمال المؤتمر الدولي الثاني لبلاد الشام. دمشق، 1978.

الشناوي، عبد العزيز. الدولة العثمانية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980. ج1.

الشهابي، حيدر. كتاب الغرر الحسان في تواريخ حوادث الأزمان. بيروت: دار الآثار، 1980.

الشيال، جمال الدين. تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1951.

الصابي، أبو إسحق. المختار من رسائل الصابي. نشر شكيب أرسلان. بيروت: دار النهضة الحديثة، [د.ت.].

الصليبي، كمال سليمان. منطلق تاريخ لبنان. بيروت، 1979.

طاش كبري زاده. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية. بيروت: دار الكتاب العربي، 1975.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. 4ج، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1973 وما بعدها.

الظاهري، خليل بن شاهين. **كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك**. باريس، 1894.

عبد الغني، أحمد جلبي. **أوضح الإشارات فيمن تولى مصر والقاهرة من الوزراء والباشات**. القاهرة، 1977.

عبد اللطيف أحمد، ليلى. **دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام إبان العصر العثماني**. مصر: مكتبة الخانجي، 1980.

عبد الملك، أنور. **نهضة مصر**. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1983.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجية العربية المعاصرة**. ط1. بيروت: دار الحقيقة، 1970.

ـــــ **العرب والفكر التاريخي**. ط3. بيروت: دار الحقيقية، 1980.

العورة، إبراهيم. **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل**. بيروت: دار لحد خاطر، 1989.

عوض، لويس. **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1963.

غران، بيتر. «الأسس الاجتماعية للثقافة في دمشق». ضمن: **أعمال المؤتمر الدولي الثاني لبلاد الشام**. 1978. ج1.

الغـزّي، نجم الدين. **الكواكب السـائرة في أعيان المئة العاشـرة**. حققه جبرائيل جبور. ط2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979.

ـــــ **لطـف السـمر وقطـف الثمـر**. تحقيـق محمود الشـيخ. دمشـق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981.

غولدتسيهر، اغناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. دار الكتاب العربي، 1946.

الكركوكلـي، محمـد رسـول. **دوحـة الـوزراء فـي تاريخ وقائـع بغداد الزوراء**. بيروت: دار الكاتب العربي، [د.ت.].

كوبريللـي، محمـد فـؤاد. **قيام الدولـة العثمانيـة**. بيـروت: دار الكاتب العربي، [د.ت.].

كوثراني، وجيه. **الفقيه والسلطان**. بيروت: دار الراشد، 1989.

ـــــ **السلطة والمجتمع والعمل السياسي في تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

لابيدوس، ايرار مارفين. **مدن الشام في العصر المملوكي**. ترجمة سهيل زكار. دمشق: دار حسان، 1985.

لبيـب، الطاهـر. «العالـم والمثقف والانتلجنسـي». **المسـتقبل العربي** (بيروت): العدد 104 (1987).

مبـارك، علي. **الخطط التوفيقية الجديـدة لمصر القاهرة**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

ـــــــ المؤلفات الكاملة. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1979 وما بعدها.

المحاسني، سليمان أحمد. حلول التعب والآلام بوصول أبي الذهب إلى دمشق الشام. تحقيق صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتب الجديدة، 1980.

المحبّي، محمد. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. 4ج. القاهرة، 1969.

المرادي، محمد خليل. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر. 4ج. بغداد، 1966.

ـــــــ عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام. تحقيق محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد. ط2. دمشق: دار ابن كثير، 1988.

مردم بيك، خليل. أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع. بيروت: لجنة التراث العربي، 1971.

المرصفي، حسين. رسالة الكلم الثمان. تحقيق خالد زيادة. بيروت: دار الطليعة، 1982.

مشاقة، ميخائيل. منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب. تحقيق أسد رستم وصبحي أبو شقرا. ط2. منشورات المكتبة البوليسية، 1985.

المقريزي، تقي الدين. إغاثة الأمة بكشف الغمة. أو تاريخ المجاعات في مصر. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.

ـــــــ كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. 3مج. طبعة مصورة. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

المنيّر، حنانيا. الدّر المرصوف في تاريخ الشوف. منشورات جروس - برس.

موسى، منير. الفكر العربي في العصر الحديث. بيروت: دار الحقيقة، 1973.

يني، جرجي. تاريخ سوريا. بيروت: المطبعة الأدبية، 1881.

2- الأجنبية

Berkes, Niyazi. **The Development of Secularism in Turkey**. Montréal: McGill University Press, 1964.

Delanoue, Gilbert. **Moralistes et politique musulmans dans l'Egypte du XIX° siècle**. University de Lille, 1980.

——. **Les Intellectuels et le pouvoir**. Le Cairo: C.E.D.E.J., 1986.

Gran, **Peter. Islamic Roots of Capitalism**. University of Texas Press, 1979.

Heyd, «The Ottoman Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahamoud II». **Scripta Hierosolymitana; IX** (1961).

Levy, Avigdor. «The Ottoman Ulema and the Military reforms of Sultan Mahmoud II». **Asian and African Studies**: vol. 7 (1971).

Lewis, Bernard. **The Emergence of Modern Turkey**. London, 1961.

Ma'oz, M. «The Ulama and the Process of Modernization in Syria during the Mid - Nineteenth Century». **Asian and African Studies**: vol. 7 (1971).

Pouzet, Louis. **Damas au II°/ XIII^{e} S.: Vie et Structure religieuses dans une métropole islamique**. Beyrouth: Dar-el-Machrec. 1986.

Zabbal, François. **L'Oulema, le Chretien et le soldat**. Paris. Université de Paris III, 1986.

عند أي نقطة يلتقي الفكر مع السلطة؟ وفي أي اتجاه يسيران؟ فالصلة بين الفقيه والسلطان قديمة، حبًا وكرهًا، قربًا وبعدًا، وامتدت هذه الصلة لتشمل فئة أوسع وهي (المثقفون).

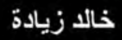
يدرس الكاتب العلاقة المعقدة بين الفقيه والمثقف والحكام، وتأثير كل واحد على الآخر. كتاب غير مسبوق في منهجه ومعطياته والقضايا التي أثارها.

....

كتابُ الصديق خالد زيادة "الكاتب والسلطان" يعرض لعدد من الموضوعات المهمة التي تكشف عن تفاصيل العلاقة المتوترة بين زوايا المثلث (الكاتب والسلطان والعامة) الذي لم يكف عن التغيُّر والتبدُّل والتحوُّل عبر تاريخنا الثقافي والسياسي والاجتماعي في آن. وتمضي هذه الفصول بين منعطفين تاريخيين، يخص أولهما مطلع القرن السادس عشر، ويرجع ثانيهما إلى بداية القرن التاسع عشر، وما تبع كلا المنعطفين من متغيرات، فضلا عمَّا يندرجان فيه من سياق طويل من التغيُّر والتحوُّل الذي لم تفارق عملياته مؤثرات متعددة داخلية وخارجية. وبقدر ما يؤكد خالد زيادة، في كتابه الذي يستحق القراءة المتأملة، تحولات العلاقة بين أهل العلم وأهل القلم من ناحية، وأهل السلطة الحاكمة من ناحية مقابلة، فإنه لا يتجاهل الوجه الآخر من العلاقة التي تصل الطرفين بالطرف الثالث المنطوي على حضور الجماهير، في صراعات القوة والسلطة والمعرفة، ما بين الفاعلين لها والمنفعلين بها. ويمضي ذلك عبر فصوله الستة، أهم ما فيها أنها تطرح من الأسئلة ما يدفع القارئ إلى تحويل الإجابات إلى أسئلة موازية، تفتح للوعي التاريخي آفاقا واعدة بإمكاناتها الثرية. وهو ما حدث لي أثناء قراءة هذا الكتاب الذي أهنئ صاحبه عليه.

جابر عصفور





أستاذ جامعي وباحث له العديد من المؤلفات، يشغل حاليًا منصب سفير لبنان في جمهورية مصر العربية، والمندوب الدائم لدى جامعة الدول العربية.



الدار المصرية اللبنانية